Avec tous mes hommages

[illegible]

le 12.12.47.

MAXIME LE GREC

ET

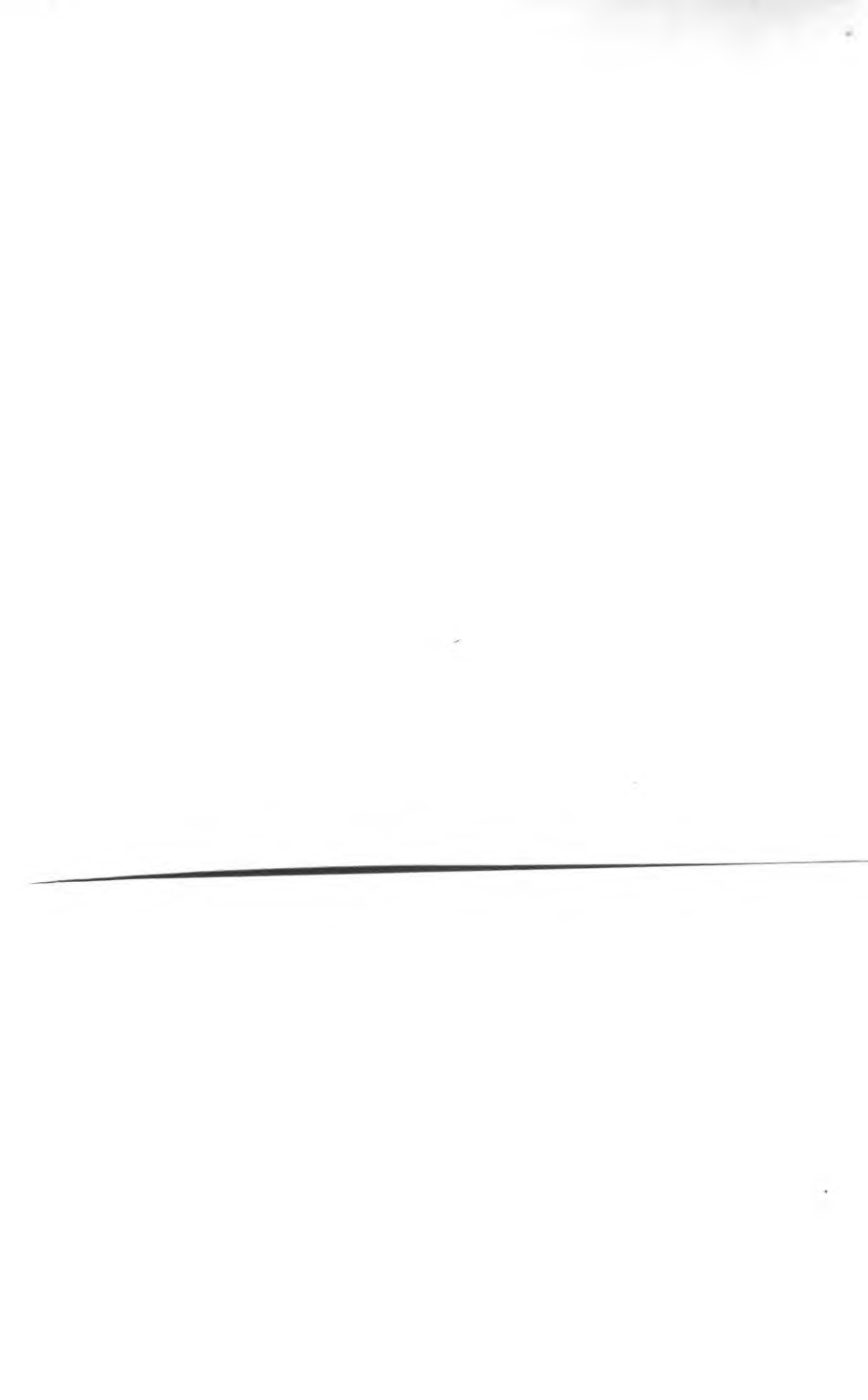
L'OCCIDENT

OUVRAGE COURONNÉ :

1) par l'Académie française, Prix *Thiers*, décerné en 1943, pour le meilleur ouvrage d'histoire des trois années précédentes.

2) par *la Sorbonne*. Prix *Théodore Reinach*, 1943, décerné par l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France.

3) par *l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Prix Schlumberger 1944.



Avec tous mes hommages

Elie Denissoff

le 12.12.47.

MAXIME LE GREC
ET
L'OCCIDENT

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
RECUEIL DE TRAVAUX D'HISTOIRE ET DE PHILOLOGIE
3e série, 14e fascicule

MAXIME LE GREC ET L'OCCIDENT

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE DE MICHEL TRIVOLIS

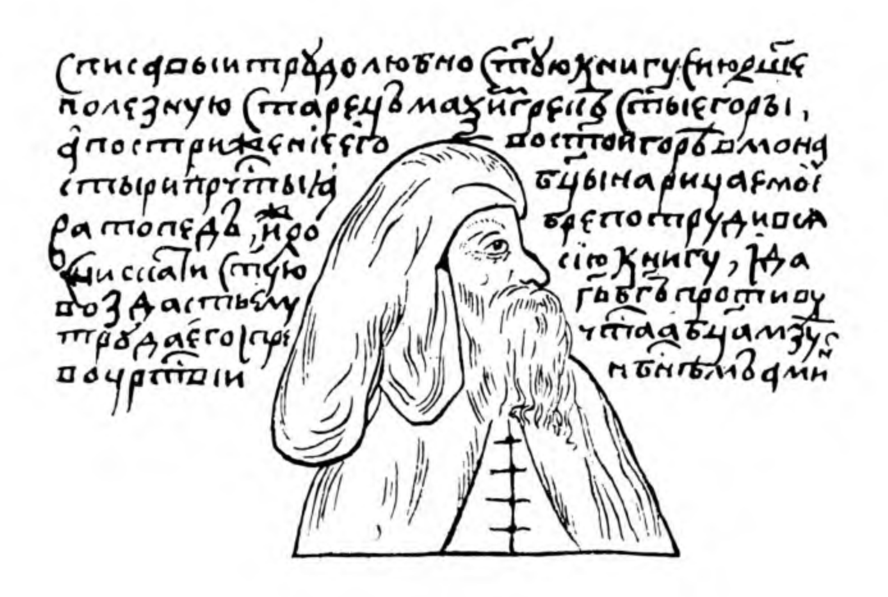
PAR

Élie DENISSOFF
Docteur en philosophie
Maître agrégé de l'Institut supérieur de philosophie
à l'Université de Louvain

DESCLÉE DE BROUWER
76bis, rue des Saints Pères
PARIS

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ
Place Mgr Ladeuze
LOUVAIN

1943



Maxime le Grec.

Effigie tirée d'un manuscrit du XVI[e] siècle: *Saint-Pétersbourg, Bibl. de la Soc. imp. des amateurs des lettres anciennes, O. CLXXVI* (d'après Bélokourov, cccx; *cf.* aussi Loparev, *Description,* 176).



Le vénérable Maxime le Grec.
Icone de l'Église russe.
Collection N. Likhatchev (d'après NETCHVOLODOV, 254).



Le vénérable Maxime le Grec.
Icone des vieux ritualistes.
Léningrad, Musée russe (d'après WINKLER, 489).

A ma femme,

dont l'aide précieuse et le soutien constant m'ont permis de mener à bonne fin ce travail.

PRÉFACE

«Maxime le Grec et l'Occident» est le fruit d'un effort poursuivi pendant de longues années. Nous nous étions proposé de faire apparaître sous un jour nouveau la personnalité d'un moine du mont Athos qui joua un rôle capital dans l'histoire religieuse, politique et sociale de la Moscovie du XVIe siècle, mais dont la jeunesse passée en Occident était demeurée jusqu'ici dans une obscurité presque complète. A une époque où la science historique russe est en veilleuse après son prodigieux essor au XIXe siècle, il nous avait paru séduisant de contribuer à la ranimer, en essayant de faire la lumière sur le séjour de Maxime le Grec en Italie et en Grèce.

Pour conduire notre travail à bonne fin, de nombreux obstacles devaient être surmontés. En premier lieu, il nous fallait pouvoir consulter à tout instant les publications russes, fondamentales pour la connaissance de notre personnage. Or ces publications se trouvaient disséminées dans les principaux centres scientifiques européens. Plusieurs voyages d'étude furent nécessaires pour rassembler la documentation dont nous avions besoin.

Au fur et à mesure que progressait notre connaissance critique des pièces moscovites, une série d'indices nous faisait soupçonner une identification possible de la personnalité de Maxime dans sa jeunesse. Ceci nous amena

à fouiller les manuscrits du temps de la Renaissance et nous conduisit successivement à la Nationale de Paris, à la Vaticane, à l'Ambrosienne, à la Laurentienne, ainsi qu'aux archives de l'île de Corfou. Au cours de ces voyages, nous avons eu la bonne fortune de rassembler, outre de nombreux documents intéressant l'époque que nous étudions, des feuillets couverts de l'écriture encore juvénile de Maxime le Grec. Nous sommes donc à même de verser à son dossier un certain nombre d'écrits ignorés comme siens jusqu'à ce jour, en partie inédits, et que nous publions ici.

Le labeur heureux qui nous a livré le nom porté par Maxime le Grec avant son entrée en religion nous a permis de reconnaître en lui un jeune humaniste, Michel Trivolis. L'identification des deux personnages a été le résultat de la confrontation de deux séries de sources. Du côté russe, un vieux document nous indiquait Arta comme lieu de naissance de notre héros et Manuel comme nom de son père. Dans les archives occidentales, nous relevions la venue en Italie de Michel Trivolis de Corfou, laquelle est proche d'Arta. Nous apprenions en outre que le dit Michel avait été religieux latin et avait quitté son couvent à l'époque même où se situe l'apparition de Maxime le Grec au mont Athos. D'autre part, les sources athonites nous révélaient, toujours à la même époque, l'existence du moine athonite Maxime Trivolis. A ces recoupements venaient s'ajouter d'autres preuves concordantes: les analogies littéraires entre les écrits de Michel et ceux de Maxime, l'identité de leurs écritures. Ainsi la lumière se faisait peu à peu dans notre esprit et les grandes lignes de la vie prémoscovite de notre héros se dessi-

naient d'une façon nouvelle et tout inattendue. Tandis que nous achevions d'élaborer notre ouvrage, nous reçûmes une confirmation inespérée des conclusions auxquelles avaient abouti nos recherches antérieures. Nous souvenant que Maxime le Grec était un fervent admirateur de Savonarole, nous avions à tout hasard prié un ami en Italie de vérifier si le nom d'un Michel venant de Corfou ne figurait pas dans les chroniques du couvent de Saint-Marc à Florence. De la réponse qui nous fut faite, il résultait que nulle trace d'un Michel de Corfou ne pouvait y être relevée, mais que, par contre, on y trouvait celle d'un certain Michel d'Arta, fils d'Emmanuel. Ainsi les archives occidentales venaient nous fournir un nouveau raccord avec les données des sources russes. A n'en plus douter, Michel Trivolis et Maxime le Grec, originaires d'un même lieu et fils d'un même père, ne faisaient qu'un seul et même personnage. Jamais recherche historique patiemment menée et passablement ingratc ne fut plus pleinement récompensée.

Il nous reste à exprimer notre gratitude à tous ceux qui nous ont aidé au cours de nos recherches. Nous ne pourrons jamais en témoigner assez à dom Hildebrand Bascour, moine bénédictin de l'abbaye du Mont César à Louvain, pour l'aide qu'il nous a prodiguée sans réserve. A son nom nous joignons volontiers celui de M. le chanoine F. Van Steenberghen, professeur à l'Université de Louvain, dont les conseils nous ont été particulièrement précieux. M. A. Oleroff et le regretté A. Tavaststjerna nous ont rendu de grands services tout le long de nos travaux. La mise en œuvre des matériaux

nous a été facilitée grâce au concours obligeant de M. F. Masai, conservateur au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque royale à Bruxelles, et de M. Th. Quoniam, de Bordeaux.

Nous voudrions remercier aussi tous ceux qui, au cours de nos voyages, nous ont aidé à nous orienter dans les différentes bibliothèques. Nous devons une mention spéciale au Dr W. Philipp, de l'Osteuropa-Seminar de Berlin. L'empressement le plus généreux nous a été témoigné à la Bibliothèque slave de Paris par le R. P. Rouët de Journel. Signalons aussi avec une sympathie reconnaissante le chaleureux accueil que nous ont fait à Corfou le comte Spiridion Théotokis, historien, et le comte Jean Capodistria. Leur large hospitalité nous a rendu le séjour dans cette île particulièrement agréable et l'aide qu'ils nous ont apportée dans nos investigations, avec M. A. Leftéréotis, archiviste, nous a été d'un secours inappréciable.

Il nous faut mentionner également avec une vive gratitude le nom des personnes auxquelles nous devons de pouvoir publier certains documents: le professeur Sigalas, de l'Université de Salonique, auquel nous sommes redevable des fac-similés du mont Athos; le R. P. Raes, de l'Institut oriental de Rome, à l'entremise duquel nous devons les renseignements sur la Chronique de Saint-Marc; dom Robert Van Cauwelaert, des moines bénédictins d'Amay-Chevetogne, qui nous a procuré, par les bons offices de la Légation de Belgique à Moscou, la photographie de la «Note sur les origines de Maxime le Grec».

Pour terminer nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur les circonstances, si peu propices aux travaux scientifiques, dans lesquelles paraît cet ouvrage. Nous eussions voulu compléter certaines recherches, procéder à différentes vérifications; la guerre a rendu la chose impossible[1]. *Nous prions le lecteur de bien vouloir nous en excuser.*

1 Ainsi, nous ne connaissons le passage de la Chronique de Saint-Marc sur Michel (d'Arta) que grâce à une communication du R. P. Chiaroni, dominicain à Florence, qui a bien voulu nous en transcrire le texte, à la demande du R. P. Raes. Nous eussions désiré consulter nous-même l'original pour être sûr d'en avoir épuisé toutes les indications intéressant notre sujet, mais ce document a été mis en sécurité pour la durée de la guerre et n'est plus accessible aux chercheurs.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE

Cette liste alphabétique donne le titre des ouvrages et articles cités en abrégé dans les notes. Elle n'a pas la prétention de dresser une bibliographie complète du sujet. Pour la facilité du lecteur, nous avons traduit en français le titre des travaux russes; on en trouvera plus loin le titre original exact. Les travaux anonymes, mais dont l'auteur est connu par ailleurs, sont classés au nom de cet auteur, écrit entre crochets.

Actes historiques, réunis et édités par la Commission archéographique, t. I. Saint-Pétersbourg, 1841. En russe.

Actes réunis dans les bibliothèques et archives de l'empire russe par l'Expédition archéographique de l'Académie impériale des sciences, t. I. Saint-Pétersbourg, 1836. En russe.

AMPHILOQUE (Archimandrite), *Description paléographique des manuscrits grecs datés, du XVe au XVIIe siècle,* t. IV. Moscou, 1880. En russe.

Année dominicaine ou Vies des saints, des bienheureux, des martyrs... de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Nouvelle édition, Mai, t. II. Lyon, 1891.

[ARSÈNE (Hiéromoine)], *Description des manuscrits slavons de la laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge.* Moscou, 1878. En russe.

BARSOUKOV (Nicolas), *Sources de l'hagiographie russe* (*Monuments de littérature ancienne et d'art,* t. 81). Saint-Pétersbourg, 1882. En russe.

BÉLOKOUROV (Serge), *La bibliothèque des souverains moscovites au XVIe siècle.* Moscou, 1898. En russe.

BELON (Pierre), *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays estranges.* Paris, 1553.

BESSARION (Cardinal), *Opera omnia* (MIGNE, *Patrologia graeca,* t. 161). Paris, 1866.

BINON (Stéphane), *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos. Étude diplomatique et critique* (*Bibliothèque du Muséon,* t. 13). Louvain, 1942.

[Bodianski (O.)], *Controverse de Daniel, métropolite de Moscou et de toute la Russie, avec le moine hagiorite Maxime. Copie du procès-verbal des débats judiciaires* (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou,* 1847, n° 7). En russe.

[Bodianski (O.)], *Controverse de Daniel, métropolite de Moscou et de toute la Russie, avec le staretz Bassien, le 11 mai 1531* (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou,* 1847, n° 9). En russe.

Bréhier (Émile), *Histoire de la philosophie,* t. I, 3: *Moyen âge et Renaissance.* Paris, 1928.

Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, t. I. Rome, 1729.

Bytchkov (A.), *Description des manuscrits slavons ecclésiastiques et russes de la Bibliothèque publique impériale,* t. I. Saint-Pétersbourg, 1882. En russe.

Cammelli (Giuseppe), *Démétrius Cydonès, Correspondance* (*Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*). Paris, 1930.

Cammelli (Giuseppe), *Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonia* (*Bessarione,* t. 36, 1920, p. 77-108).

Carducci (Giosuè), *Su Ludovico Ariosto e Torquato Tasso.* I. *La gioventù di Ludovico Ariosto e la poesia latina* (*Opere,* t. 15). Bologne, 1916.

Ceretti (Felice), *Biografie Pichensi* (*Memorie storiche della città e dell'antico ducato della Mirandola,* t. 18). La Mirandole, 1909.

Charbonnel (J.-Roger), *La pensée italienne au XVI[e] siècle et le courant libertin.* Paris, 1919.

Charrière (E.), *Négociations de la France dans le Levant,* t. III (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France,* 1[re] série). Paris, 1853.

Chiti (Alfredo), *Scipione Forteguerri (il Carteromaco). Studio biografico con una raccolta di epigrammi, sonetti e lettere di lui o a lui dirette.* Florence, 1902.

Chtcheglov (S.), *Contribution à l'étude des œuvres du vénérable Maxime le Grec* (*Messager philologique russe,* Varsovie, t. 66, 1911, p. 22-36). En russe.

Clugnet (L.), *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque.* Paris, 1895.

COCHEZ (J.), *De handschriftelijke overlevering van Plotinus* (Herziene overdruk van *Philologische Studiën*, 1933-35). Louvain, 1936.

Collection complète des Annales russes, éditée par la Commission archéographique. Saint-Pétersbourg, 1896-1914. En russe.

CROCE (Benedetto), *Michele Marullo Tarcaniota, le « Elegie per la patria perduta » ed altri suoi carmi. Biografia, testi e traduzioni, con due ritratti del Marullo* (*Biblioteca di cultura moderna*, t. 319). Bari, 1938.

CRUSIUS (Martin), *Turcograeciae libri octo, ... quibus Graecorum status sub imperio Turcico, in politia et Ecclesia, œconomia et scholis, iam inde ab amissa Constantinopoli ad haec usque tempora luculenter describitur.* Bâle, 1584.

DELARUELLE (L.), *La carrière de Janus Lascaris depuis 1494* (*Revue du seizième siècle*, t. 13, 1926, p. 95-111).

DELLA TORRE (A.), *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* (*Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento*). Florence, 1902.

DEL LUNGO (Isidoro), *Angelo Poliziano. Le selve e la strega. Prolusioni nello studio fiorentino (1482-1492).* Florence, 1925.

DE MEESTER (Placidus), *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (*Sacra Congregazione per la Chiesa orientale, Codificazione canonica orientale, Fonti*, serie II, fasc. 10). Cité du Vatican, 1942.

DE MEESTER (Placide), *Voyage de deux bénédictins aux monastères du mont Athos.* Paris, 1908.

DE NOLHAC (Pierre), *La bibliothèque de Fulvio Orsini* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques et historiques*, t. 74). Paris, 1887.

DE NOLHAC (Pierre), *Les correspondants d'Alde Manuce. Matériaux nouveaux d'histoire littéraire* (*Studi e documenti di storia e diritto*, t. 8, 1887, p. 247-299; t. 9, 1888, p. 203-248).

Description des manuscrits conservés aux Archives du Saint-Synode, t. II. Saint-Pétersbourg, 1910. En russe.

Dictionnaire de slavon ecclésiastique et de russe, composé par la deuxième section de l'Académie impériale des sciences. Saint-Pétersbourg, 1847. En russe.

DOBRIANSKI (Th.), *Description des manuscrits de la Bibliothèque publique de Vilna.* Vilna, 1882. En russe.

DOREZ (Léon), *Études aldines. I. La marque typographique d'Alde Manuce*; III. *Alde Manuce et Ange Politien* (*Revue des bibliothèques*, t. 6, 1896, p. 143-160, 237-238, 311-326).

DOUNAEV (B.), *Les œuvres de Savonarole et de Maxime le Grec. Procès-verbal de la 86e session de la Commission slavonne* (*Antiquités, travaux de la Commission slavonne de la Société archéologique impériale de Moscou*, 1907, n° 4, p. 56-57). En russe.

DOUNAEV (B.), *Le vénérable Maxime le Grec et la défense de la cause grecque en Russie au XVIe siècle*. Moscou, 1916. En russe.

DROUJININE (V.), *Monuments des premières années du vieux-ritualisme russe. IIIe recueil de Poustozéro*, n° 5: *L'archiprêtre Avvacum sur la manière de joindre les doigts pour le signe de la croix* (*Annales de la Commission impériale archéographique*, 1913, n° 26, p. 21-23). Saint-Pétersbourg, 1914. En russe.

DUCHESNE (E.), *Le Stoglav ou les Cents Chapitres. Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551* (*Bibliothèque de l'Institut français de Pétrograd*, t. 5). Paris, 1920.

ECK (Alexandre), *Le moyen âge russe* (*Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*). Paris, 1933.

[EUGÈNE (Métropolite)], *Communication historique sur Maxime le Grec* (*Messager de l'Europe*, t. 72, 1813, p. 21-35). En russe.

EUSTRATIADÈS (Sophronios) et ARCADIOS de Vatopédi, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount-Athos* (*Harvard Theological Studies*, t. 11). Cambridge (Mass.), 1924.

FACCIOLATI (Jacopo), *Fasti Gymnasii Patavini*. Padoue, 1857.

FALLMERAYER (Jacob Philipp), *Fragmente aus dem Orient*. 2e éd. Stuttgart, 1877.

FICIN (Marsile), *Opera omnia*, t. I. Bâle, 1576.

FIRMIN-DIDOT (Ambroise), *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*. Paris, 1875.

FLOROVSKI (Archiprêtre Georges), *Les voies de la théologie russe*. Paris, 1937. En russe.

GABOTTO (Fernando), *Lo stato Sabaudo da Amedeo VIII ad Emmanuele Filiberto III (1496-1504). La coltura e la vita in Piemonte nel Rinascimento*. Turin, 1895.

GASTER (M.), *Die rumänische Version der Legende des Aphroditian* (*Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. 14, 1938, p. 119-128).

GAZZERA (Costanzo), *Memorie storiche dei Tizzoni Conti di Desana e notizia delle loro monete* (*Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino*, Serie II : *Scienze morali, storiche e filologiche*, t. 4). Turin, 1842.

GÉDÉON (Manuel), Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακεὶμ Γ΄ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης. Constantinople, 1890.

GHERARDI (A.), *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola.* Florence, 1876.

GILSON (Ét.), *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II. Paris, 1932.

GIOVIO (Paul), *Elogia doctorum virorum ab avorum memoria pablicatis ingenii monumentis illustrium.* Bâle, 1571.

GIRALDI (Giglio Gregorio), *De poetis nostrorum temporum.* Herausgegeben von Karl WOTKE (*Lateinische Litteraturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrhunderts*, t. 10). Berlin, 1894.

GOLOUBINSKI (E.), *Contribution à notre polémique avec les vieux-ritualistes* (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou*, 1896, n° 1, p. 1-49). En russe.

GOLOUBINSKI (E.), *Histoire de l'Église russe*, t. II, I. Moscou, 1900. En russe.

GOLOUBINSKI (E.), *Histoire de l'Église russe*, t. II, II (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou*, 1916, n° 4). En russe.

GORSKI (A.), *Les relations des moines du monastère de Cyrille à Bélozéro avec ceux de Joseph à Volokolam au XVIe siècle* (*Compléments à l'édition russe des œuvres des saints Pères*, t. 10, p. 504-508). Moscou, 1851. En russe.

[GORSKI (A.)] *Maxime le Grec, hagiorite* (*Compléments à l'édition russe des œuvres des saints Pères*, t. 18, p. 144-192). Moscou, 1859. En russe.

GORSKI (A.) et K. NÉVOSTROUEV, *Description des manuscrits slavons de la Bibliothèque synodale de Moscou*, t. II, II. Moscou, 1859. En russe.

GOUDZI (N.), *Maxime le Grec et ses relations avec l'époque de la Renaissance italienne* (*Nouvelles universitaires*, Kiev, 1911, n° 9, p. 1-19). En russe.

GRAUX (Charles), *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques et historiques,* t. 46). Paris, 1880.

GUENNADI (G.), *De la marque typographique des éditions aldines. A propos d'un écrit de Maxime le Grec* (*Annales bibliographiques,* 1858, n° 1, p. 184-185). En russe.

GUICHENON (Samuel), *Histoire généalogique de la royale maison de Savoie,* t. II, 2e éd. Turin, 1778.

HAMMER (J. von), *Histoire de l'empire ottoman.* Trad. franç., t. I. Paris, 1844.

HARDT (Ignaz), *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae,* t. I, 2. Munich, 1806.

HENRY (Paul), *Études plotiniennes.* I. *Les états du texte de Plotin*; II. *Les manuscrits des Ennéades* (*Museum Lessianum, Section philosophique,* t. 20-21). Bruxelles, 1939-1941.

HENRY (Paul), *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses,* t. 50). Paris, 1935.

HERBERSTAIN (Sigismond), *Rerum Moscoviticarum commentarii.* Bâle, 1551.

HILL (George Francis), *A Corpus of Italian Medals of the Renaissance before Cellini.* Londres, 1930.

HOFMANN (Giorgio), *Athos e Roma* (*Orientalia christiana,* n° 19) Rome, 1925.

IAGUITCH (J.), *Raisonnements sur la langue slavonne pendant l'antiquité slave méridionale et russe.* VI. *Connaissances grammaticales de Maxime le Grec* (*Recherches sur la langue russe, publication de la Section de la langue et de la littérature russes de l'Académie impériale des sciences,* t. 14, p. 582-633 et 970-981). Saint-Pétersbourg, 1885-1895. En russe.

IGNACE (Archevêque), *Histoire des schismes dans l'Église russe.* Saint-Pétersbourg, 1849. En russe.

IKONNIKOV (Vladimir), *Maxime le Grec et son temps,* 2e éd. Kiev, 1915. En russe.

IPPAVITZ (Luigi), *Corcira antica e moderna.* Venise, 1901.

JDANOV (I.), *Matériaux pour l'histoire du concile des Cent-Chapitres* (*Journal du Ministère de l'instruction publique,* t. 186, 1876, p. 50-89, 173-225). En russe.

JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus* (MIGNE, *Patrologia graeca*, t. 94, c. 677-780). Paris, 1864.

JIRETCHEK (Constantin), *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien* (*Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Klasse, Denkschriften*, t. 64, II). Vienne, 1919.

JMAKHINE (Basile), *Le métropolite Daniel et ses œuvres*. Moscou, 1881. En russe.

JORGA (N.), *Byzance après Byzance*. Bucarest, 1935.

JOSEPH DE VOLOTSK, *L'illuminateur ou dénonciation de l'hérésie des Judaïsants*. Kazan, 1904. En russe.

JUGIE (M.), *Maxime l'Hagiorite, dit le Grec* (*Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1, c. 460-463). Paris, 1928.

KAPTÉREV (N.), *Le patriarche Nicon et ses adversaires dans la question de la révision des textes en usage dans l'Église russe*, 2e éd. Serguievski Possade, 1913. En russe.

KARAMZINE (N.), *Histoire de l'État russe*. Saint-Pétersbourg, 1892. En russe.

KARATAEV (I.), *Description des livres slavons et russes imprimés en caractères cyrilliens*, t. I. Saint-Pétersbourg, 1883. En russe.

KARMIRÈS (Ioannès), Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμμα θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα, t. I. Athènes, 1935.

KLOSTERMANN (Robert Adolf), *Maxim Grek in der Legende* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 53, 1934, p. 171-228).

KOROLEVSKIJ (C.), *Athos* (*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. V, c. 54-124). Paris, 1931.

KOURILAS (Euloge), Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Ἱερᾶς Σκήτης Καυσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς, ἐκδιδόμενος ὑπὸ Σωφρονίου Εὐστρατιάδου (Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη, 5). Paris, 1930.

LAMBROS (Spyridon), Βραχέα Χρονικά, ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Κωνσταντίνου Ι. Ἀμάντου (Μνημεῖα τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας, I, 1). Athènes, 1932.

LAMBROS (Spyridon), Ἐπίγραμμα Μαξίμου τοῦ μοναχοῦ εἰς τὸν μέγαν ῥήτορα Μανουήλ (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. 3, 1906, p. 480-481).

LAMBROS (Spyridon), Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων. Cambridge, 1895-1900.

LAMBROS (Spyridon), Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα, ἐκ χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους, Καντβριγίας, Μονάχου καὶ Κερκύρας. Athènes, 1882.

LAMBROS (Spyridon), Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι καὶ κτήτορες κωδίκων κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ ἐπὶ Τουρκοκρατίας (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. 4, 1907, p. 152-187, 303-357).

LEGRAND (Émile), *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV[e] et XVI[e] siècles.* Paris, 1885.

LEGRAND (Émile), *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XVII[e] siècle,* t. I. Paris, 1894.

LEGRAND (Émile), *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe publiées intégralement pour la première fois d'après le Codex Trivulzianus 873, avec traduction, notes et commentaires (Publications de l'École des langues orientales vivantes,* série III, t. 12). Paris, 1892.

LEGRAND (Émile), *Histoire de Tagiapiera, surcomite vénitien. Poème grec en vers trochaïques rimés par Jacques Trivolis, publié avec une traduction française, une introduction et des notes (Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique,* nouvelle série, t. 4). Athènes, 1875.

LEGRAND (Émile), Ἱστορία τοῦ ῥὲ τῆς Σκωτίας μὲ τὴν ῥήγισσα τῆς Ἐγγλητέρας ὁπώγινε εἰσέ καιρόν ἐκείνας τὰς ἡμέρας. Ποίημα συντεθὲν ὑπὸ Ἰακωβοῦ τοῦ Τριβώλη. *Histoire du Roi d'Écosse et de la Reine d'Angleterre par Jacques Trivolis (Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique,* t. 13). Paris, 1871.

LEGRAND (Émile), *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue, publiées d'après trois manuscrits.* Paris, 1893.

[LÉONIDE (Archimandrite)], *Description des manuscrits slavons et russes de la collection du comte A. S. Ouvarov.* Moscou, 1893. En russe.

[LÉONIDE (Archimandrite)], *Renseignements sur des manuscrits slavons transférés, en 1747, de la bibliothèque au séminaire de la laure de la Sainte-Trinité, actuellement à la Bibliothèque de l'Académie ecclésiastique de Moscou (Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou,* 1884, n° 3). En russe.

LOENERTZ (R.), *Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leur correspondance (Échos d'Orient,* t. 36, 1937, p. 271-287, 474-487; t. 37, 1938, p. 107-124).

LOPAREV (Kh.), *Description des manuscrits de la Société des amateurs des lettres anciennes.* Saint-Pétersbourg, 1892. En russe.

LOPAREV (Kh.), *Notice sur les œuvres de Maxime le Grec (Annales bibliographiques,* 1917, n° 3, p. 50-70). En russe.

LUNZI (Ermanno), *Della condizione politica delle isole Jonie sotto il dominio veneto.* Venise, 1858.

MACAIRE (Archevêque), *Histoire de l'Église russe.* Saint-Pétersbourg, 1857-1883. En russe.

MALAGOLA (Carlo), *Della vita e delle opere di Antonio Urceo detto Codro. Studi e ricerche.* Bologne, 1878.

MARTINI (Emilio), *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane,* t. I, 1-2; t. II. Milan, 1893-1902.

MAXIME LE GREC, *Œuvres.* Édition de l'Académie ecclésiastique de Kazan. Kazan, 1859-1862. En russe.

MENCKEN (Fr.), *Historia vitae et in literas meritorum Angeli Politiani.* Leipzig, 1736.

MERCATI (Giovanni), *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (*Studi e testi,* t. 56). Cité du Vatican, 1931.

MERCATI (Giovanni), *Per l'epistolario di Demetrio Cidone* (*Studi bizantini e neoellenici,* t. 3, 1931, 201-230.

MERCATI (Giovanni), *Ultimi contributi alla storia degli umanisti,* t. II (*Studi e testi,* t. 91). Cité du Vatican, 1939.

MEYER (Ph.), *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster.* Leipzig, 1894.

MILLER (E.), *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial.* Paris, 1848.

MILLET (Gabriel), *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos.* Paris, 1916.

MILLET (G.), J. PARGOIRE et L. PETIT, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome,* t. 91). Paris, 1904.

MOHLER (Ludwig), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann,* t. III: *Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte,* t. 24). Paderborn, 1942.

MOÏSE (Obédient), *Œuvres du révérend Maxime le Grec en traduction russe.* Laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, 1910. En russe.

Monuments des rapports diplomatiques de l'État moscovite avec la Crimée, les Nagaï et la Turquie, t. II (*Recueils de la Société impériale historique russe,* t. 95). Saint-Pétersbourg, 1895. En russe.

MOTTA (Emilio), *Demetrio Calcondila editore. Con altri documenti riguardanti Demetrio Castreno, Constantino Lascaris ed Andronico Callisto* (*Archivio storico lombardo*, serie II, t. 2, 1893, p. 143-166).

[MOURAVIEV (A.)], *Vies de saints de l'Église de Russie*. Saint-Pétersbourg, 1858. En russe.

MÜLLER (H. F.), *Zur handschriftlichen Überlieferungen der Enneaden des Plotinos* (*Hermes*, t. 14, 1879, p. 93-118).

MÜLLER (K. K.), *Neue Mittheilungen über Janos Lascaris und die Mediceische Bibliothek* (*Centralblatt für Bibliothekswesen*, t. 1, 1884, p. 333-412).

MURATOFF (Paul), *Trente-cinq primitifs russes (coll. Jacques Zolotnitzky)*. Paris, 1931.

NETCHVOLODOV (Alexandre), *Histoire de la terre russe*, t. III. Saint-Pétersbourg, 1913. En russe.

NIKOLSKI (N.), *Matériaux pour l'histoire des lettres religieuses de l'ancienne Russie*. VI. *Correspondance inédite du vénérable Maxime le Grec avec Th. Karpov* (*Lectures chrétiennes*, t. 89, 1909, p. 1119-1125). En russe.

NOIRET (Hippolyte), *Lettres inédites de Michel Apostolis publiées d'après les manuscrits du Vatican avec des opuscules inédits du même auteur, une introduction et des notes* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, t. 54). Paris, 1889.

OBOLENSKI (M.), *Actes relatifs à l'arrivée en Russie de Maxime le Grec* (*Chronique de la Société impériale moscovite d'histoire et des antiquités russes*, t. 5, 1850, p. 31-33). En russe.

[OBOLENSKI (M.)], *Recueil du prince Obolenski*. III. *Instruction de l'affaire de Maxime le Grec*. Moscou, 1838. En russe.

ŒCONOMOS (Lysimaque), *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*. Paris, 1918.

OMONT (Henri), *Catalogue des manuscrits grecs d'Antoine Éparque* (*Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 53, 1892, p. 1-18).

OMONT (Henri), *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. IV. Paris, 1898.

OMONT (Henri), *Les documents grecs datés des XVe et XVIe siècles de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de France* (*Revue des bibliothèques*, t. 2, 1892, p. 1-32, 145-176, 193-215).

OPPERMANN (H.), *Plotin-Handschriften* (*Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, t. 77, 1928, p. 417-431).

ORLOV (A.), *La question des débuts de l'imprimerie à Moscou,* dans *Yvan Féodorov, proto-imprimeur,* p. 9-26. Moscou, 1935. En russe.

OUNDOLSKI (V.), *Les manuscrits slavons et russes de V. Oundolski.* Moscou, 1870. En russe.

OUSTRIALOV (N.), *Écrits du prince Kourbski,* 3e éd. Saint-Pétersbourg, 1868. En russe.

PALMIERI (Aurelio), *Un'opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Giorgio Krijanitch* (*Bessarione,* série III, t. 9, 1912, p. 54-79, 379-384).

PASCAL (P.), *Avvacum et les débuts du Rascol. La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie.* Paris, 1938.

PASTOR (Louis), *Histoire des Papes,* t. V et VI, 4e éd. Paris, 1924.

Patérikon du couvent de la Trinité, ou relation sur des saints méritants devant Dieu (*Bibliothèque du couvent de la Trinité*). Laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, 1896. En russe.

Patérikon du mont Athos, ou relation des vies des saints qui se sont illustrés sur la sainte montagne de l'Athos, 7e éd. Moscou, 1897. En russe.

PÉRETZ (V.), « *Maxime le Grec et son temps* », *étude historique de V. S. Ikonnikov* (*Annales bibliographiques,* 1917, n° 3, p. 37-49). En russe.

PETIT (Louis), *Documents relatifs au concile de Florence.* II. *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse. Documents VII-XXIV* (*Patrologia orientalis,* t. 17, p. 309-524). Paris, 1923.

PETIT (Louis), X. SIDÉRIDÈS et Martin JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios,* t. IV-VI. Paris, 1931-1935.

[PHILARÈTE (Archevêque)], *Maxime le Grec* (*Le Moscovite,* t. 6, 1842, p. 43-96). En russe.

[PHILARÈTE (Évêque)], *Missive de Gennade, archevêque de Novgorod, à Josaphat, archevêque de Rostov et de Iaroslav* (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou,* 1847, n° 8). En russe.

PIC DE LA MIRANDOLE (Jean), *Opera omnia.* Bâle, 1573.

PIC DE LA MIRANDOLE (Jean-François), *De rerum praenotione, De fide theoremata, De morte Christi et propria cogitanda, De studio divinae et humanae philosophiae, De imaginatione, ... Epistolarum libri quattuor, Iustini translatio.* Strasbourg, 1506-1507.

PIC DE LA MIRANDOLE (Jean-François), *Vita R. P. Fr. Hieronymi Savonarolae.* Paris, 1674.

PICCOLOMINI (Enea), *Aggiunte e rettificazioni all'articolo Due documenti intorno ad acquisti di codici greci fatti da Giovanni Lascaris per conto di Lorenzo de' Medici* (*Rivista di filologia e d'istruzione classica*, t. 3, 1875, p. 150-152).

PICCOLOMINI (Enea), *Documenti intorno alle vicende della libreria medicea privata dal 1494 al 1508* (*Archivio storico italiano*, sèrie III, t. 19, 1874, p. 254-281).

PICCOLOMINI (Enea), *Due documenti relativi ad acquisti di codici greci fatti da Giovanni Lascaris per conto di Lorenzo de' Medici* (*Rivista di filologia e d'istruzione classica*, t. 2, 1874, 401-423).

PICCOLOMINI (Enea), *Inventario della libreria medicea privata compilato nel 1495* (*Archivio storico italiano*, sèrie III, t. 20, 1874, p. 51-94).

PIERLING (P.), *Un nonce du pape en Moscovie. Préliminaires de la trève de 1582.* Paris, 1884.

PIERLING (P.), *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, 2e éd. Paris, 1906.

PINARD DE LA BOULLAYE (H.), *Étude comparée des religions*, t. I. Paris, 1929.

POKROVSKI (A.), *Une des sources grecques des écrits de Maxime le Grec. Procès-verbal de la 45e session de la Commission slavonne* (*Antiquités, travaux de la Commission slavonne de la Société archéologique impériale de Moscou*, 1902, n° 3, p. 27). En russe.

POKROVSKI (A.), *Histoire russe depuis les temps anciens*, t. II. Léningrad, 1924. En russe.

POLITIEN (Ange), *Angeli Politiani et aliorum virorum illustrium Epistolarum libri XII.* Hanovre, 1604.

POPESCU (Nic.), *Nifon II Patriarhul Constantinopolului* (*Analele Academici Române, Memoriile sectiunii istorice*, seria II, t. 36, 1913-14, p. 731-798).

POPOV (A.), *Description des manuscrits et catalogue des livres sortis des presses ecclésiastiques, appartenant à la bibliothèque d'A. J. Khloudov.* Moscou, 1872. En russe.

[PORFIRIEV (I.)], *Description des manuscrits du monastère de Solovki se trouvant à la Bibliothèque de l'Académie ecclésiastique de Kazan*, t. I. Kazan, 1881. En russe.

PORFIRIEV (I.), *Histoire de la littérature russe*, t. I. 9e éd. Kazan, 1913. En russe.

PRÉOBRAJENSKI (I.), *État moral de la société russe au XVI[e] siècle d'après les œuvres de Maxime le Grec et d'autres témoignages contemporains.* Moscou, 1881. En russe.

PROCTOR (Robert), *The Printing of Greek in the Fifteenth Century.* Oxford, 1900.

PYRROS (Dionysios), Περιήγησις ἱστορική. Athènes, 1848.

RENAN (Ernest), *Averroès et l'averroïsme,* 8[e] éd. Paris, 1925.

RENOUARD (A.), *Annales de l'imprimerie des Alde ou Histoire des trois Manuce et de leurs éditions,* 3[e] éd. Paris, 1834.

RENOUARD (A.), *Catalogue de la bibliothèque d'un amateur.* Paris, 1819.

RIZO RANGABÈ (Eugène), *Livre d'or de la noblesse ionienne.* Athènes, 1925.

RJIGA (V.), *Essai sur l'histoire de la publicistique russe. Maxime le Grec publiciste* (*Travaux de la Section de la littérature russe ancienne de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S.,* t. 1, p. 5-120). Léningrad, 1934. En russe.

RJIGA (V.), *Œuvres inédites de Maxime le Grec* (*Byzantinoslavica,* t. 6, 1936, p. 85-109). En russe.

RODOSSKI (A.), *Matériaux pour l'histoire de la bibliographie slavo-russe.* III. *Autographe du vénérable Maxime le Grec* (*Lectures chrétiennes,* 1882, n° 2, p. 609-618). En russe.

RODOTA (Pietro Pompilio), *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia,* t. III. Rome, 1763.

ROSSI (Vittorio), *Nicolo Lelio Cosmico poeta padovano del secolo XV* (*Giornale storico della letteratura italiana,* t. 13, 1889, p. 101-158).

ROSTAGNO (E.) et N. FESTA, *Indice dei codici greci laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini.* Rome, 1893.

SANUTO (Marino), *I Diarii, MCCCCXCVI-MDXXXIII.* Pubblicati per cura di Rinaldo FULIN, Frederico STEFANI, Nicolò BAROZZI, Guglielmo BERCHET, Marco ALLEGRI. Venise, 1879-1903.

SATHAS (C.), *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, publiés sous les auspices de la Chambre des Députés de Grèce,* t. V. Paris, 1884.

SAVONAROLE (Jérôme), *Dialogus alter rationis et sensus interlocutarum.* Venise, 1537.

SAVONAROLE (Jérôme), *Dialogus spiritus et animae interlocutarum.* Venise, 1547.

SAVONAROLE (Jérôme), *Triumphus Crucis.* Paris, 1524.

SCHNITZER (Joseph), *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance.* Munich, 1924.

SKVORTZOV (Démétrius), *Denys de Zobno, archimandrite du monastère de la Trinité-Saint-Serge.* Tver, 1890. En russe.

SMYRNAKIS (Gérasimos), Τὸ ἅγιον Ὄρος. Athènes, 1903.

SOBOLEVSKI (A.), *Matériaux et recherches de philologie slavonne et d'archéologie.* XIII. *La bibliothèque des souverains moscovites au XVIe siècle. A propos du livre de S. Bélokourov* (*Recueil de la Section de la langue et de la littérature russes de l'Académie impériale des sciences,* t. 88, n° 3, p. 208-220). Saint-Pétersbourg, 1910. En russe.

SOBOLEVSKI (A.), *Travaux de traduction en Russie moscovite, du XIVe au XVIIe siècles. Matériaux bibliographiques* (*Recueil de la Section de la langue et de la littérature russes de l'Académie impériale des sciences,* t. 74, n° 1). Saint-Pétersbourg, 1903. En russe.

SOLA (Ercole) et Felice CERETTI, *Descrizione latina dell'isola della Mirandola del Conte Gio. Francesco II Pico.* La Mirandole, 1879.

SPYRIDON de la Laure et Sophronios EUSTRATIADÈS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of Laura on Mount-Athos* (*Harvard Theological Studies,* t. 12). Cambridge (Mass.), 1925.

SREZNEVSKI (I.), *Matériaux pour le Dictionnaire de vieux russe selon les monuments écrits.* Saint-Pétersbourg, 1893-1912. En russe.

STÉPHANOU (E.) *Pléthon* (*Dictionnaire de théologie catholique,* t. XII, 2, c. 2393-2404). Paris, 1935.

STROEV (P.), *Manuscrits slavons et russes appartenant à Iv. Nic. Tsarski, correspondant de la Commission archéographique.* Moscou, 1848. En russe.

SVENTITSKI (I.), *Les origines de la philosophie dans la littérature russe, XIe-XVIe siècles* (*Recueil scientifique et littéraire de la « Matiza » galicienne-russe,* t. II, III). Lvov, 1901. En russe.

SYRKOU (P.), *Histoire des relations entre les Russes et les Roumains* (*Nouvelles de la Section de la langue et de la littérature russes de l'Académie impériale des sciences,* t. I, 3, p. 497-542). Saint-Pétersbourg, 1896. En russe.

TCHERNOV (S.), *Contribution aux discussions savantes touchant le procès de Maxime le Grec* (*Recueil d'articles sur l'histoire*

russe dédiés à S. Platonov, p. 48-71). Pétersbourg, 1922. En russe.

TCHERNOV (S.), *Notes sur l'instruction du procès de Maxime le Grec* (*Recueil d'articles à l'occasion des quarante ans d'activité scientifique de l'académicien A. Orlov*, p. 465-474). Léningrad, 1934. En russe.

[TÉRECHTCHENKO (A.)], *A propos des œuvres de Maxime le Grec* (*Journal du Ministère de l'instruction publique*, 1834, n° 3, p. 243-278). En russe.

TIKHOMIROV (M.), *A propos de la copie de l'acte de second mariage de Basile III* (*Recueil d'articles en l'honneur de A. Sobolevski à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, p. 91-94). Léningrad, 1928. En russe.

TIRABOSCHI (Girolamo), *Storia della letteratura italiana*, t. VI. Milan, 1824.

ÜBERWEG (Friedrich), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die patristische und scholastische Philosophie*, 11. Aufl. herausgegeben von Bernhard GEYER. Berlin, 1928.

URCEO CODRO (Antoine), *Orationes, epistolae, silvae, satyrae, eglogae et epigrammata*. Bologne, 1502.

Vie de notre vénérable père Maxime le Grec, accompagnée de deux de ses Discours profitables à l'âme et de son Canon au Saint-Esprit Paraclet. Laure de la Trinité et de Saint-Serge, 1909. En russe.

VIGNAUD (Henri), *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb* (*Études sur la vie de Colomb*, 2e série, t. 2). Paris, 1911.

VILLARI (Pasquale), *La storia di Girolamo Savonarola*, 2e éd. Florence, 1926.

VISKOVATY (Constantin), *L'influence littéraire de Savonarole sur Maxime le Grec* (*Slavia*, Prague, t. 1-2, 1939, p. 128-133). En russe.

VOGEL (Marie) et Victor GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance* (*Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 33). Leipzig, 1909.

VOSTOKOV (A.), *Description des manuscrits russes et slavons du Musée Roumiantzev*. Moscou, 1842. En russe.

WINKLER (Martin), *Geschichte Osteuropas bis zum XVII. Jahrhundert* (*Propyläen-Weltgeschichte*, t. 4). Berlin, 1932.

WISLOCKY (Wlad.), *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Université des Jagellons (Katalog rekopisow biblijeteki uniwersytetu Jagiellonskiego)*, t. I. Cracovie, 1877.

ZANETTI (M. Ant.), *Graeca D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*. Venise, 1740.

ZÉNOBE (Moine d'Otna), *Missive prolixe* (*Lectures de la Société impériale d'histoire et des antiquités russes auprès de l'Université de Moscou*, 1880, n° 2). En russe.

ZÉNOBE (Moine d'Otna), *Témoignage véridique en réponse à des questions posées sur la nouvelle doctrine*. Kazan, 1865. En russe.

ZERVOS (Ch.), *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos. Sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*. Paris, 1919.

ZOUBOV (V.), *La Physique d'Aristote dans l'ancienne littérature russe* (*Bulletin de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S.*, 1934, n° 8, p. 635-652). En russe.

BIBLIOGRAPHIE RUSSE

Акты историческіе, собранные и изданные Археографическою Коммиссіею, т. I. С. Петербургъ, 1841 г.

Акты собранные въ библіотекахъ и архивахъ Россійской Имперіи Археографическою Экспедиціею Императорской Академіи Наукъ, т. I. С. Петербургъ, 1836 г.

Амфилохій (Архимандритъ), *Палеографическое описаніе греческихъ рукописей XV - XVII вв. опредѣленныхъ лѣтъ*, т. IV. Москва, 1880 г.

[Арсеній (Іеромонахъ)], *Описаніе славянскихъ рукописей библіотеки Свято-Троицкой Сергіевской Лавры*. Москва, 1878 г.

Аѳонскій Патерикъ, или жизнеописаніе святыхъ, на святой Аѳонской горѣ просіявшихъ, т. I, 7-ое изд., Москва, 1897 г.

Барсуковъ (Николай), *Источники русской агіографіи* (*Памятники Древней Письменности и Искусства*, т. 81). С. Петербургъ, 1882 г.

[Бодянскій (О.)], *Прѣніе Даніила, Митрополита Московскаго и всея Руси со инокомъ Максимомъ Святогорцемъ. Списокъ съ суднаго списка* (*Чтенія въ Императорскомъ*

Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ, 1847 г., № 7).

[Бодянскій (О.)], *Прѣніе Даніила, Митрополита Московскаго и всея Руси съ старцемъ Васьяномъ 1531 года, мая 11-го дня* (*Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1847 г., № 9).

Бычковъ (А. О.), *Описаніе церковно-славянскихъ и русскихъ рукописей Императорской Публичной Библіотеки*, т. I. С. Петербургъ, 1882 г.

Бѣлокуровъ (С.), *О библіотекѣ Московскихъ Государей въ XVI-мъ столѣтіи*. Москва, 1898 г.

Висковатый (Константинъ), *Къ вопросу о литературномъ вліяніи Савонаролы на Максима Грека* (*Slavia*, Прага, т. 1-2, 1939 г., стр. 128-133).

Востоковъ (А.), *Описаніе русскихъ и славянскихъ рукописей Румянцевскаго Музеума*. Москва, 1842 г.

Геннади (Г.), *О типографическомъ знакѣ Альдинскихъ изданій. Изъ сочиненій Максима Грека* (*Библіографическія Записки*, 1858 г., № 1, стр. 184-185).

Голубинскій (Е.), *Исторія Русской Церкви*, т. II, I. Москва, 1900 г.

Голубинскій (Е.), *Исторія Русской Церкви*, т. II, II (*Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1916 г., № 4).

Голубинскій (Е.), *Къ нашей полемикѣ со старообрядцами* (*Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1896 г., № 1, стр. 1-49).

[Горскій (А. В.)], *Максимъ Грекъ Святогорецъ*, (*Прибавленія къ изданію Твореній Святыхъ Отцовъ въ русскомъ переводѣ*, т. 18, стр. 144-192). Москва, 1859 г.

Горскій (А. В.), *Отношенія иноковъ Кириллова Бѣлозерскаго и Іосифова Волоколамскаго монастырей въ XVI вѣкѣ* (*Прибавленія къ изданію Твореній Святыхъ Отцовъ въ русскомъ переводѣ*, т. 10, стр. 504-508). Москва, 1851 г.

Горскій (А. В.) и К. И. Невоструевъ, *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной Библіотеки*, Отд. II, т. II. Москва, 1859 г.

Гудзій (Н. К.), *Максимъ Грекъ и его отношеніе къ эпохѣ итальянскаго возрожденія* (*Университетскія Извѣстія*, Кіевъ, 1911 г., № 9, стр. 1 - 19).

Добрянскій (Θ.), *Описаніе рукописей Виленской Публичной Библіотеки*. Вильна, 1882 г.

Дружининъ (В. Г.), *Памятники первыхъ лѣтъ русскаго старообрядчества. III-ій Пустозерскій сборникъ*, № 5: *Протопопа Аввакума о сложеніи перстовъ* (*Лѣтописи занятій Императорской Археографической Коммиссіи*, 1913 г., № 26, стр. 21 - 23). С. Петербургъ, 1914 г.

Дунаевъ (Б. И.), *Преподобный Максимъ Грекъ и греческая идея на Руси въ XVI вѣкѣ*. Москва, 1916 г.

Дунаевъ (Б. И.), *Сочиненія Савонаролы и Максима Грека. Протоколъ 86 - го засѣданія Славянской Коммиссіи* (*Древности, Труды Славянской Коммиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества*, 1907 г., № 4, стр. 56 - 57).

[Евгеній (Митрополитъ)], *Историческое извѣстіе о Максимѣ Грекѣ* (*Вѣстникъ Европы*, т. 72, 1813, стр. 21 - 35).

Ждановъ (И.), *Матеріалы для исторіи Стоглаваго собора* (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, т. 186, 1876 г., стр. 50 - 89, 173 - 225).

Житія преподобнаго отца нашего Максима Грека, с прибавленіемъ его двухъ душеполезныхъ словъ и канона Св. Духу - Параклиту. Свято-Троицкая-Сергіева Лавра, 1909 г.

Жмакинъ (В.), *Митрополитъ Даніилъ и его сочиненія*. Москва, 1881 г.

Зиновій (инокъ Отенскій), *Истины показанія къ вопросившимъ о новомъ ученіи*. Казань, 1865 г.

Зиновій (инокъ Отенскій), *Посланіе многословное* (*Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1880 г., № 2).

Зубов (В. П.), *Физика Аристотеля в древне - русской книжности* (*Известия Академии Наук С. С. С. Р.*, 1934, № 8, 635 - 652).

Игнатій (Архіепископъ), *Исторія о расколахъ въ Церкви Россійской*. С. Петербургъ, 1849 г.

Иконниковъ (В. С.), *Максимъ Грекъ и его время*, 2-ое изд. Кіевъ, 1915 г.

Іосифъ Волоцкій, *Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ*. Казань, 1904 г.

Каптеревъ (Н.), *Патріархъ Никонъ и его противники въ дѣлѣ исправленія церковныхъ книгъ*, 2-ое изд. Сергіевскій Посадъ, 1913 г.

Карамзинъ (Н. М.), *Исторія Государства Россійскаго*. С. Петербургъ, 1892 г.

Каратаевъ (И.), *Описаніе славянскихъ и русскихъ книгъ, напечатанныхъ кирилловскими буквами*, т. I. С. Петербургъ, 1883 г.

[Леонидъ (Архимандритъ)], *Описаніе славянскихъ и русскихъ рукописей собранія графа А. С. Уварова*. Москва, 1893 г.

[Леонидъ (Архимандритъ)], *Свѣдѣнія о славянскихъ рукописяхъ, поступившихъ изъ книгохранилища Свято-Троицкой Лавры въ библіотеку Троицкой Духовной Семинаріи въ 1747 г., нынѣ находящихся въ библіотекѣ Московской Духовной Академіи* (*Чтенія Императорскаго Московскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1884 г., № 3).

Лопаревъ (Хр.), *Замѣтка о сочиненіяхъ преподобнаго Максима Грека*, (*Библіографическая Лѣтопись*, 1917 г., № 3, стр. 50-70).

Лопаревъ (Хр.), *Описаніе рукописей Общества Любителей Древней Письменности*. С. Петербургъ, 1892 г.

Макарій (Архіепископъ), *Исторія Русской Церкви*. С. Петербургъ, 1857-1883 гг.

Максимъ Грекъ, *Сочиненія*, изданныя при Казанской Духовной Академіи. Казань, 1859-1862 гг.

Моисей (Послушникъ), *Сочиненія преподобнаго Максима Грека въ русскомъ переводѣ*. Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1910 г.

[Муравьевъ (А. Н.], *Житія святыхъ Россійской Церкви*. С. Петербургъ, 1858 г.

Нечволодовъ (Александръ), *Сказаніе о Русской Землѣ*, т. III. С. Петербургъ, 1913 г.

Никольскій (Н. К.), *Матеріалы для исторіи древне-русской духовной письменности. VI. Неизданныя посланія преп. Максима Грека и Ѳ. И. Карпова* (*Христіанское Чтеніе*, т. 89, 1909 г., стр. 1119-1125).

Оболенскій (М.), *Акты касающіеся до прі́ѣзда Максима Грека въ Россію* (*Временникъ Императорскаго Московскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ*, т. 5, 1850 г., стр. 31 - 33).

[Оболенскій (М.)], *Сборникъ князя Оболенскаго*, Москва, 1838 г.

Описаніе рукописей, хранящихся въ Архивѣ Святѣйшаго Правительствующого Синода, т. II. С. Петербургъ, 1910 г.

Орлов (А. С.), *К вопросу о начале книгопечатанія в Москве*, в сборнике: *Иван Федоров, первопечатник*, стр. 9 - 26. Москва, 1935 г.

Памятники дипломатическихъ сношеній Московскаго Государства съ Крымомъ, Нагаями и Турціею, т. II (*Сборникъ Императорскаго Русскаго Историческаго Общества*, т. 95). С. Петербургъ, 1895 г.

Перецъ (В.), «*Максимъ Грекъ и его время*», *историческое изслѣдованіе В. С. Иконникова* (*Библіографическая Лѣтопись*, 1917 г., № 3, стр. 37 - 49).

Покровскій (А. А.), *Одинъ изъ греческихъ источниковъ сочиненій Максима Грека. Протоколъ 45-го засѣданія Славянской Коммиссіи* (*Древности, Труды Славянской Коммиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества*, 1902 г., № 3, стр. 27).

Покровскій (А. А.), *Русская исторія съ древнѣйшихъ временъ*. Ленинградъ, 1924 г.

Полное Собраніе Русскихъ Лѣтописей, изданное Археографической Коммиссіею. Санктпетербургъ, 1846 - 1914 г.

Поповъ (А.), *Описаніе рукописей и каталогъ книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова*. Москва, 1872 г.

Порфирьевъ (И.), *Исторія русской словесности*, ч. I, изд. 9 - ое. Казань, 1913 г.

[Порфирьевъ (И. Я.)], *Описаніе рукописей Соловецкаго Монастыря, находящихся въ библіотекѣ Казанской Духовной Академіи*. Казань, 1881 г.

Преображенскій (И.), *Нравственное состояніе русскаго общества въ XVI вѣкѣ по сочиненіямъ Максима Грека и современнымъ ему памятникамъ*. Москва, 1881 г.

Ржига (В. Ф.), *Неизданныя сочиненія Максима Грека* (*Byzantinoslavica*, т. 6, стр. 85 - 109).

Ржига (В. Ф.), *Опыт по истории русской публицистики. Максим Грек как публицист* (*Труды Отделения Древне-Русской Литературы, Института Русской Литературы*, т. 1, стр. 5-120). Ленинград, 1934 г.

Родосскій (А.), *Къ матеріаламъ для исторіи славяно-русской библіографіи. III. Автографъ преподобнаго Максима Грека* (*Христіанское Чтеніе*, 1882 г., № 2, 609-618).

Свенцицкій (И.), *Начала философіи въ русской литературѣ, XI-XVI вв.* (*Научно-литер. сборникъ Гал. Русск. Матицы*, т. II, III). Львовъ, 1901 г.

Скворцовъ (Д. І.), *Діонисій Зобниковскій, Архимандритъ Троице-Сергіева монастыря.* Тверь, 1890 г.

Словарь церковно-славянскаго и русскаго языка, составленный Вторымъ Отдѣленіемъ Императорской Академіи Наукъ. Санктпетербургъ, 1847 г.

Смирновъ (Ф.), *Описаніе рукописныхъ сборниковъ XVI-го вѣка Новгородской Софійской библіотеки, находящихся нынѣ въ С. Петербургской Духовной Академіи.* С. Петербургъ, 1863 г.

Соболевскій (А. И.), *Переводная литература Московской Руси XI-XII вѣковъ, Библіографическіе матеріалы* (*Сборникъ Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи Наукъ*, т. 74, № 1). С. Петербургъ, 1903 г.

Соболевскій (А. И.), *По поводу книги С. Бѣлокурова «Библіотека московскихъ государей въ XVI столѣтіи»* (*Сборникъ Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи Наукъ*, т. 88, № 3, стр. 208-220). С. Петербургъ, 1910 г.

Срезневскій (В. И.), *Матеріалы для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ.* С. Петербургъ, 1893-1912 гг.

Строевъ (П.), *Рукописи славянскія и россійскія принадлежащія Ив. Ник. Царскому, корреспонденту Археологической Коммиссіи. Москва, 1848 г.*

Сырку (П. А.), *Изъ исторіи сношеній Русскихъ съ Румынами* (*Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи Наукъ*, т. 1, 3, стр. 497-542). С. Петербургъ, 1896 г.

[Терещенко (А.),], *О трудахъ Максима Грека* (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1834 г., № 3, стр. 243-278).

Тихомиров (М.), *К вопросу о выписи о втором браке царя Василия III* (*Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевскаго, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения*, стр. 91-94). Ленинград, 1928 г.

Троицкій Патерикъ, или сказанія о святыхъ угодникахъ Божіихъ (*Троицкая библіотека*). Св. Троицкая Сергіевская Лавра, 1896 г.

Ундольскій (В. М.), *Славяно-русскія рукописи В. М. Ундольскаго*. Москва, 1870 г.

Устряловъ (Н.), *Сказанія князя Курбскаго*, 3-е изд. С. Петербургъ, 1868 г.

[Филаретъ (Архіепископъ)], *Максимъ Грекъ* (*Москвитянинъ*, т. 6, 1842 г., стр. 43-96).

[Филаретъ (Епископъ)], *Посланіе Геннадія, Архіепископа Новгородскаго, Іоасафу, Архіепископу Ростовскому и Ярославскому* (*Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1847 г., № 8).

Флоровскій (Протоіерей Георгій), *Пути русскаго богословія*. Парижъ, 1937 г.

Чернов (С. Н.), *Заметки о следствии по делу Максима Грека* (*Сборник статей к сороколетнию ученой деятельности академика А. С. Орлова*, стр. 465-474). Ленинград, 1934 г.

Чернов (С.), *К ученым несогласиям о суде над Максимом Греком* (*Сборник статей по русской истории посвященных С. Ф. Платонову*, стр. 48-71). Петербург, 1922 г.

Щеглова (С.), *Къ исторіи изученія сочиненій преподобнаго Максима Грека* (*Русскій Филологическій Вѣстникъ*. Варшава, т. 66, стр. 22-36, 1911 г.).

Ягичъ (И. В.), *Разсужденія южно-славянской и русской старины о церковно-славянскомъ языкѣ. I. Грамматическія свѣдѣнія Максима Грека* (*Изслѣдованія по русскому языку, изданіе Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи Наукъ*, т. 14, стр. 582-633 и 970-981). С. Петербургъ, 1885-1895 гг.

INTRODUCTION

> « Si vraiment tu aimes le Christ crucifié... sois étranger, inconnu, apatride, anonyme... »
>
> MAXIME LE GREC, II, 30.

> « En me cherchant laborieusement, tu me trouveras... »
>
> MAXIME LE GREC, II. 364.

Maxime le Grec, moine du mont Athos, du couvent de Vatopédi, écrivain religieux russe du XVIe siècle, a mené une vie longue dans le temps et sinueuse dans l'espace. Vie de pérégrinations qui s'étend de 1470 à 1556, pour le conduire successivement de Grèce en Italie, d'Italie à l'Athos, de l'Athos en Moscovie, si l'on s'en tient aux directions essentielles de ses voyages. Son itinéraire spirituel est plus compliqué ; notre ouvrage en situera les bifurcations, en vérifiera les embranchements. Mais c'est la Russie, où il séjourna depuis 1518 jusqu'à sa mort, qui constitue le théâtre de sa renommée. Là, sa ferveur et son zèle s'exercèrent en prédications et controverses, affrontant la dure épreuve des procès, puis des geôles et de la réclusion, où s'écoulèrent de longues années de son existence sans que fût brisée la fermeté résolue de ses opinions. Là, en un mot, fut le champ où il combattit, où il souffrit, le sol qui connut

son premier triomphe suivi de son martyre, enfin l'efflorescence posthume de ses conceptions. La célébrité l'y accueillit finalement et son souvenir s'y perpétue dans la mémoire des générations.

Résumée en ses grandes lignes, la vie de Maxime apparaît comme un diptyque dont l'Athos forme la charnière, l'Italie et la Moscovie, les deux panneaux. Dans cet ensemble, nos ambitions sont volontairement circonscrites et l'ouvrage que nous consacrons à Maxime met surtout l'accent sur la partie occidentale de sa longue carrière. A s'en tenir à la lettre du titre, « Maxime le Grec et l'Occident », notre recherche devrait même s'ouvrir et se clore sur les années passées par Maxime en Italie. Nous y avons ajouté celles qu'il vécut en Grèce. Maxime le Grec se présentant dans l'histoire littéraire comme écrivain russe, il nous a paru plus utile d'embrasser, dans notre travail, la totalité de sa vie prémoscovite.

Cependant, et il ne faut point l'oublier, cette vie prémoscovite de Maxime n'est qu'une étape. C'est en Moscovie que le cycle se prolonge, s'achève, et c'est à la Moscovie que revient le privilège de consacrer le prestige historique de notre héros. La tranche du passé de Maxime que nous allons scruter n'est, en somme, qu'un prélude dans la perspective générale de son existence. Ce fait explique que notre étude débordera souvent, ne serait-ce que par réfraction, les frontières grecques et italiennes qui enserrent la jeunesse de Maxime. Nous nous verrons sans cesse contraint de traiter notre sujet sous l'angle de développements ultérieurs, les sources de la pensée de Maxime qui jaillissent en Occident s'écoulant jusqu'au seuil moscovite. C'est de ce seuil seulement

que se dégage dans son ampleur le panorama rétrospectif. L'histoire de Maxime en Occident serait amoindrie si l'on ne consentait pas à voir en elle l'introduction toute naturelle à sa vie moscovite.

Nous venons de dire que la période occidentale de la vie de Maxime englobe plus de la moitié de son existence. Ce seul fait suffit pour l'instant à souligner quelle clef représente ce passé pour entr'ouvrir les énigmes de sa destinée russe. Comment comprendre les secrets de son influence dans ce pays et expliquer les persécutions qu'il dut y subir, si l'on néglige l'énorme capital de tendances et de conceptions diverses qu'il a thésaurisé en Occident? Arrivé en Russie à l'âge de près de cinquante ans, la cristallisation des habitudes acquises a imprimé à ses inclinations une pente constante et la maturité de son esprit a porté des fruits d'une saveur à tout jamais déterminée. Son biographe, lorsqu'il le voit prendre pied en terre moscovite, se trouve donc en présence d'une personnalité définitivement constituée dont il s'agit de vérifier les origines. La partie qui s'engage alors sur le fond social et religieux russe entre Maxime et les Moscovites, n'est-elle point virtuellement jouée? Incontestablement, les idées qu'il défendra résisteront avec ténacité aux réactions des milieux moscovites qu'il devra affronter. Sa mentalité sera trop solidement formée pour s'abandonner à des évolutions nouvelles décisives, tandis que son orientation et son activité ne seront plus susceptibles d'aucune variation importante. Il creuse désormais le même sillon. Il est donc impossible d'aborder son rôle social, littéraire et philosophique en Russie, ce pays d'adoption où le destin

l'a conduit, sans pénétrer le demi-siècle de lente croissance où son intelligence et ses sentiments ont poussé, sous des cieux variés, de vigoureux surgeons.

Notre programme est de nous arrêter longuement devant le socle d'une statue, la statue de Maxime, qui nous est offerte par la période russe de sa vie, l'Occident n'en constituant que le piédestal. Il s'agit de déchiffrer les inscriptions gravées dans la pierre, le passé de Maxime restant encore fort peu connu, et la lacune n'étant susceptible d'être comblée que par une enquête approfondie. Nous avons à rechercher dans ce passé lointain les détails significatifs: les origines, les écoles fréquentées, les amis et les connaissances, l'empreinte dont la vie monacale d'hagiorite a frappé la personnalité de notre héros. Puissent ces investigations, conduites de façon minutieuse, mettre à jour les sources de sa pensée, comme les paroles inscrites au bas du socle apportent les lumières indispensables à l'interprétation du geste de la statue.

Nous cheminerons à travers la brillante époque de la Renaissance italienne, recueillant, de-ci de-là, les traits qui furent siens avant que soit modelé le masque définitif que les icones russes proposent à la vénération des fidèles. C'est tâche délicate que de prospecter le passé peu connu d'un personnage dont la renommée ne s'inscrit que tardivement dans les faits et dans les écrits. Elle l'est d'autant plus, en ce qui concerne Maxime, qu'il s'agit d'élaguer gloire posthume et légendes, pour atteindre au vif la personnalité fondamentale. Que dire lorsque, à travers le pieux *staretz* orthodoxe de l'histoire religieuse slave, il faut établir une liaison avec un jeune

humaniste grec inconnu appartenant à la Renaissance latine ? Pour commencer, il importe de percer le mystère de son anonymat dissimulé derrière le patronyme religieux qu'il s'est choisi et auquel vint s'associer le surnom de « Grec », qui lui fut donné par les Russes. Par là même on est conduit à rechercher un helléniste débutant, jadis mêlé aux milieux lettrés d'une époque d'efflorescence culturelle. Là réside l'âme de nos recherches et la difficulté du problème. Une fois la découverte établie, il faudra, à l'aide des traces nouvelles et des indications anciennes, suivre le personnage ainsi émergé dans la succession des formes qu'il a pu revêtir au cours de son histoire, pour expliquer l'unité de sa conduite au sein de la diversité de ses attitudes. Nous fixerons ainsi ses expressions successives, qui nous donneront, non une image composite immuable, mais des images vivantes d'un même modèle, se détachant avec leur puissant relief sur un décor historique toujours mouvant. Elles permettront d'évoquer par une suite de projections fragmentaires, la carrière de Maxime depuis ses origines.

Cette tâche est neuve malgré l'ampleur des recherches entreprises sur Maxime et bien que de nombreuses sommités scientifiques en aient déjà pressenti l'importance. Il est significatif que l'encouragement nous vienne, sur ce point, de l'opinion du monde savant russe, le plus autorisé en la matière. En Russie, écrivains et savants s'accordent, en effet, pour affirmer les liens étroits qui rattachent Maxime à l'Europe occidentale. Avec Maxime, au dire de l'historien de l'Église, le métropolite Macaire, l'instruction européenne pénètre pour la pre-

mière fois en Moscovie[1]. La riche érudition de Maxime fait croire à Goloubinski, historien et critique, que s'il était resté en Italie au lieu d'aller au mont Athos, il eût occupé une des premières chaires universitaires de la péninsule[2]. D'autres encore, tel Florovski dans une étude récente, saluent son large humanisme et en commentent les divers aspects[3]. Tous ces avis, quoique fondés sur de simples inductions, justifient le zèle que nous apporterons dans nos recherches; nous nous proposons d'en démontrer, pièces en main, la parfaite valeur.

Cependant, révéler en Maxime la nature de ses liens avec l'Occident, c'est ranimer un flambeau dont la civilisation latine peut, à bon droit, s'enorgueillir. De fait, il participe de trois cultures: en Moscovie, il a été l'apôtre et le dispensateur des lumières; Grec, il appartient aussi à « Byzance après Byzance », au monde grec de l'émigration; enfin, formé aux écoles d'Italie à la grande époque du *Quattrocento,* il est fils de la Renaissance italienne. Telles sont les civilisations qui peuvent se réclamer de lui. Nos recherches vont donc nous permettre de soutenir que l'importance de Maxime est plus vaste qu'on ne l'avait entrevu sur le seul fond de la Moscovie. Si l'Occident l'a méconnu jusqu'ici, c'est par une ignorance en partie justifiable. Maxime le Grec a écrit en vieux russe, langue peu accessible, et, par ailleurs, ses liens avec l'Europe n'ont point été définitivement contrôlés par suite de son anonymat. Dans le présent travail, les Grecs récupéreront donc l'un des leurs, parmi les plus fiers et les plus fidèles à leur

[1] Macaire, VII, 226.
[2] Goloubinski, *Histoire,* II, I, 673.
[3] Florovski, 23.

nation; à leur tour, les amis de la Renaissance retrouveront un humaniste passé jusqu'à ce jour inaperçu, égaré dans la lointaine Scythie. Maxime est de nature à solliciter leurs regards, car ses écrits slavons transmettent des souvenirs sur divers personnages dont les noms leur sont familiers. Les idées qu'il défend s'incorporent à leur patrimoine. En effet, les aspirations de Maxime s'apparentent à ce vaste mouvement de renouveau qui anime tous les esprits au début des temps modernes. Il est témoin de la prédication de Savonarole, élève de Jean Lascaris et probablement d'Ange Politien; il est en contact avec l'averroïste Augustin Nifo de Padoue, le poète Lelio Cosmico de Ferrare et l'imprimeur vénitien Alde Manuce. Nombre d'autres noms célèbres jalonnent les étapes de sa vie. Sous la bure d'hagiorite, Maxime flétrit les abus de la Renaissance païenne et s'élève contre l'intempérance des spéculations futiles de la scolastique des XVe et XVIe siècles. Il est le type parfait de ces humanistes chrétiens, tels un Lefèvre d'Étaples, voire un Érasme de Rotterdam, qui se dressent contre le renouveau des mœurs païennes en même temps que contre les exagérations dialectiques des néopéripatéticiens. Il parle aux Russes d'Albert le Grand et de Duns Scot, adresse ses diatribes au théologien médiéval Honorius d'Autun; il est un des premiers critiques de Jean-Louis Vivès, encore du vivant de ce dernier. Son néoplatonisme religieux puise généreusement dans celui de l'École florentine, en même temps que dans le platonisme de saint Augustin et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. On peut même dire que ce sont Marsile Ficin et ses disciples qui, par le truchement de Maxime le Grec, ont orienté la pensée russe

dans une direction néoplatonicienne, à l'aurore de son histoire philosophique.

Tel est l'apport de Maxime le Grec à la culture de l'Occident. Sa valeur laisse pressentir la puissance des courants dont il a dirigé le flot. En attendant leur analyse détaillée, quelques considérations sur l'importance russe de Maxime vont souligner, en devançant notre récit, l'intérêt que nous devons attacher à cette grande figure.

***

Le moine hagiorite Maxime le Grec, dont le nom tient une large place, nous venons de le voir, dans les fastes de l'histoire moscovite, est l'objet aujourd'hui d'une admiration unanime émanant des milieux savants autant que des cercles religieux russes. La postérité lui a rendu ainsi pleinement justice et les condamnations qu'il a dû subir pour hérésie après sa brouille avec la société moscovite de son temps, sa punition à la chaîne et sa détention pendant de longues années d'exil se sont effacées de la mémoire des générations suivantes. Il est honoré de nos jours comme vénérable par l'Église orthodoxe, encore qu'elle n'ait pas officiellement reconnu sa sainteté [1]. Le patérikon de la Laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge rappelle que sa mémoire est commémorée en ce monastère par une messe des morts et un tropaire chantés sur sa tombe, le 21

[1] Sur son culte, voir ci-dessous, p. 391, n. 1.

janvier de chaque année [1]. La tradition ecclésiastique prescrit de le représenter sur les icones comme un vieillard chenu, à la barbe fleurie qui recouvre ses épaules et descend sur sa poitrine; il doit être coiffé d'une calotte, vêtu d'une bure de moine et tenir un livre dans les mains [2]. Ce dernier signe est capital et le livre devient ainsi pour Maxime l'attribut symbolique distinctif et personnel qui se rattache à sa vie même et rappelle toute sa gloire posthume. Dès la fin du XVI[e] siècle, ses écrits étaient qualifiés de « saints » [3] et reconnus « d'inspiration divine » [4]. C'est par le livre que cet inconnu, arrivé du lointain mont Athos, a conquis la Moscovie. Un vers de tropaire exprime ce triomphe: « O vénérable Maxime, tu es semblable à une étoile d'Orient venue au pays du Nord illuminer les ténèbres et les disperser » [5]. Et dans un kontakion on compare sa prose à « une flûte divinement mélodieuse qui enchante l'esprit des auditeurs » [6]. Par ces métaphores élogieuses, les vieux cantiques consacrent l'admiration des anciens Moscovites à l'égard du génie littéraire de Maxime.

Mais le prestige de Maxime le Grec ne se limite pas au seul domaine religieux. Les historiens modernes exposent en maintes pages persuasives l'importance de

[1] *Patérikon du couvent de la Trinité*, 132.

[2] « Code des modèles authentiques de l'iconographie » (cité dans Barsoukov, 349).

[3] « Ce saint livre de Maxime le Grec fut transcrit sur de bons textes », souscription des copistes dans le manuscrit donné, en 1600, au couvent de la Nativité à Vladimir par Jonas, archevêque de Vologda (Stroev, 200, *cod. 241-242*).

[4] « Ainsi sont les œuvres d'inspiration divine de Maxime... » (« Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec », Bélokourov, xxiv).

[5] Barsoukov, 350.

[6] Kontakion, voix 2 (édité par Bélokourov, xlii).

Maxime et le rôle joué par lui dans les destinées de la pensée russe. Comme l'écrit le professeur Ikonnikov, « le nom de Maxime le Grec rayonne au centre même des lettres russes du XVI[e] siècle »[1]. L'académicien Sobolevski est enclin à croire que « nul écrivain de l'ancienne Russie n'a joui d'une estime et d'une renommée comparables à la sienne »[2]. L'historien Péretz affirme de son côté qu'« après sa mort, son prestige comme écrivain n'a fait que croître » et qu'« il n'est point de recueil tant soit peu important des XVI[e] et XVII[e] siècles russes qui ne reproduise l'un ou l'autre de ses écrits »[3].

Cette concordance dans les jugements sur l'œuvre de Maxime, émanant de différents milieux et de différentes époques, est justifiée par la qualité exceptionnelle de sa prose. Nous rendons simplement justice à Maxime en reconnaissant avec l'historien de l'Église Goloubinski « la très haute valeur intrinsèque de ses ouvrages », « leur verve spirituelle et leur ironie impitoyable »[4]. Son talent d'écrivain est en outre infiniment riche et varié ; la matière de sa production littéraire, eu égard aux préoccupations intellectuelles du temps, est d'une actualité brûlante. C'est pourquoi ses écrits survivent et s'imposent aux lecteurs russes jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Son œuvre, qui avait répondu aux idées et aux aspirations de la Moscovie de Basile III, d'Ivan le Terrible et de Boris Godounov, a su garder son importance pour la Russie des premiers Romanov, Russie naissante, désireuse de posséder une culture

[1] IKONNIKOV, III.
[2] SOBOLEVSKI, *Travaux de traduction*, 260.
[3] PÉRETZ, 45.
[4] GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 691. 392.

propre et de défendre ses traditions, sans pour cela rester à l'écart de la pensée occidentale dans le double domaine des sciences et des lettres. En parcourant les écrits de l'hagiorite, le clerc moscovite et, plus tard, le clerc russe ont trouvé comme dans une somme érudite la solution des problèmes théologiques, politiques et littéraires qui pouvaient les inquiéter.

Ayant apporté par avance des réponses qui furent bientôt adoptées comme autant de principes directeurs, Maxime le Grec apparaît aux yeux de l'historien le zélé propagateur de la civilisation à ses débuts en Russie. Il se comporte en agent actif d'une culture européenne dans un esprit de large humanisme selon les traditions de l'époque. Comme l'a judicieusement noté le professeur Iaguitch, c'est à lui que revient le mérite d'avoir familiarisé les Russes avec les méthodes de la critique philologique telles que les pratiquait l'Occident [1]. Il est l'un des premiers et peut-être même le premier fondateur de la science grammaticale en Russie, et les anciens grammairiens russes utilisaient son nom pour se mettre à couvert sous l'autorité dont il jouissait en la matière [2]. Il est également à l'origine de la versification russe d'après les règles de la prosodie classique, par ses compositions en iambes héroïques et élégiaques [3].

[1] IAGUITCH, 585.

[2] Par exemple, Smotritzki et Polikarpov; le premier reproduit le « Discours sur l'utilité de la grammaire » de Maxime en appendice à sa *Grammaire slavonne* (1618). Au cours de tout le XVIII[e] siècle, les écoles ecclésiastiques ont continué à s'inspirer de Maxime, et l'Académie russe elle-même, dans la grammaire officielle qu'elle publia au début du XIX[e] siècle, déclare encore suivre ses vues (IKONNIKOV, 583 s.; 588).

[3] « Préface du moine Sylvain au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Évangile selon Matthieu » (IAGUITCH, 628).

Dans le même temps où Luther donnait à la langue allemande une impulsion prodigieuse, Maxime le Grec fournissait à la langue russe ses premières assises. Certains, tel Orlov, lui attribuent aussi un rôle prépondérant parmi les promoteurs de l'imprimerie en Moscovie [1].

Là ne se borne pas son rôle. Esprit encyclopédique, ouvert, curieux de tout, critique, comme un homme qui a beaucoup vu et beaucoup comparé, son œuvre se fait l'écho de tous les phénomènes les plus saillants de la vie de l'époque. Dans le domaine de la polémique consacrée à la critique des idées politico-sociales du temps, c'est Maxime, au dire du chercheur autorisé qu'est Rjiga, qui apparaît comme le publiciste « le plus achevé » du XVI[e] siècle moscovite [2]. De même, l'historien Pokrovski n'a pas hésité à dire que les écrits de Maxime constituent une source essentielle pour qui veut comprendre, de nos jours, l'état intellectuel et la culture de la Moscovie. Maxime le Grec a joué incontestablement le rôle d'un guide spirituel et d'un maître vénéré qui aida l'élite de la société russe d'alors à mener avec succès la lutte qui devait la conduire à une rénovation [3].

Mais c'est sous l'angle de la pensée philosophique russe, dans son impulsion première, que l'apport de Maxime le Grec en Moscovie est surtout appréciable. Avant lui, on chercherait en vain une expression personnelle de la pensée abstraite. Hormis quelques textes

[1] Orlov, 17.
[2] Rjiga, *Essai*, 107.
[3] Pokrovski, *Histoire russe*, 141.

de traductions d'origine orthodoxe[1] et hétérodoxe[2], on ne trouve guère que des paraphrases de textes de Pères grecs plus ou moins bien rendus et compris. Le legs littéraire de Maxime offre avec cette pauvreté un contraste éclatant. L'ensemble de ses principaux écrits nous fait prendre contact pour la première fois en langue russe avec une pensée abstraite, originale, qui se possède. De plus, selon la remarque de Florovski, son admiration pour Platon confère d'emblée une certaine hauteur au niveau de ses méditations[3]. Cette sagesse tout antique qui rayonnait de lui n'avait pas été sans impressionner les anciens Moscovites. Ceux-ci voyaient en lui l'incarnation du sage[4], et sa cellule au couvent du Miracle au Kremlin avait été un lieu de rendez-vous où les lettrés tenaient leurs assises pour les disputes littéraires[5]. Certaines personnalités de l'époque avaient correspondu avec lui sur des questions philosophiques, telle, par exemple, la nature incréée de la divinité[6]. L'écrivain religieux et chef de parti, le *staretz* Bassien prince Patrikéev, avait même affirmé que « c'est grâce à Maxime et à sa science que nous avons appris à connaître Dieu »[7]. Aussi, les « Dits »

[1] Il existait en Russie ancienne des traductions de recueils grecs de sentences philosophiques, tels la *Diopra* et les *Abeilles*. La *Diopra* contient surtout des extraits de Psellos et d'Épictète.

[2] La secte russe dite des « judaïsants » traduisit vers la fin du XVe siècle quelques textes de Moïse Maimonide et d'Algazel.

[3] FLOROVSKI, 23.

[4] Par exemple, le diplomate Théodore Karpov, écrivant à Maxime, s'adresse à lui en disant: « ô Philosophe » (NIKOLSKI, 1123).

[5] « Instruction de l'affaire de Maxime le Grec » (OBOLENSKI, *Recueil*, 3 s.).

[6] « Lettre de Théodore Karpov au *staretz* hagiorite Maxime » (NIKOLSKI, 1124).

[7] « Copie du procès-verbal des débats judiciaires aux procès de Maxime » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 10).

sur lui l'ont-ils couramment appelé « Maxime le Philosophe » et « Philosophe bien-aimé »[1].

Enfin, le domaine théologique est pour lui peut-être le terrain d'apostolat le plus fécond. Ici, les conceptions personnelles de Maxime, s'ajoutant à ses vastes travaux de traduction des Pères grecs, constituèrent un ferment des plus efficaces. A la lumière de l'époque, on ne peut qu'admirer la vigoureuse reviviscence religieuse dont Maxime a été le principal directeur. Considérons la situation lorsqu'il arriva en Moscovie: la pensée religieuse russe affrontait alors une forme de libre-pensée, survivance du mouvement appelé dans la littérature « hérésie des judaïsants ». Les nombreuses traductions qu'il fit de commentaires des Pères grecs sur les Écritures, répondirent à l'urgente nécessité pour l'Église russe de défendre ses bases traditionnelles. Ce fut là un des côtés de son apostolat religieux. Par ailleurs, dans ses écrits originaux, il engagea la controverse avec les théologiens catholiques et, plus tard, il donna aux Russes les éléments dogmatiques leur permettant de prendre position vis-à-vis du Protestantisme et de ses progrès en Occident. Péretz ne se trompe pas quand il nous dit que « l'influence de la pensée de Maxime, en matière théologique, se retrouve chez tous les écrivains russes de la seconde moitié du XVI[e] siècle et chez tous ceux du siècle suivant »[2]. Si l'on tient compte de l'exaltation théocratique et messianique dont était saturée l'orthodoxie russe ainsi que la vie politique et sociale de la Moscovie, on peut comprendre que l'œuvre de Maxime acheva de prendre toute sa signification sur

[1] BÉLOKOUROV, XXXI. XVIII.
[2] PÉRETZ, 39.

ce fond de ferveur religieuse et revêtit un éclat comparable à celui des écrits des Pères de l'Église. C'est pour cette raison que le XVII[e] siècle moscovite magnifia cette œuvre.

Ce fut vers la fin du XVI[e] siècle que les premières voix s'élevèrent pour apprécier en termes enthousiastes la profondeur religieuse de la pensée de Maxime. Il reçut de ses premiers biographes, le prince Kourbski et le diacre Isaïe [1], les surnoms de « Nouveau Maxime le Confesseur » et de « Second chérubin », saint Jean Chrysostome étant le premier [2]. Sa renommée n'avait fait que croître depuis le concile du Stoglav ou des Cent-Chapitres, qui s'était tenu à Moscou en 1551-1552, que l'on compare à celui de Trente dans l'Église latine et dont Maxime avait été un des protagonistes. Comme l'a souligné Jdanov dans son étude sur ce concile, quiconque parcourt les résolutions du Stoglav est frappé du nombre d'idées et même de tournures de phrases que le tsar Ivan, dans ses invocations à l'assemblée, paraît lui avoir directement empruntées [3].

C'est pourquoi, lorsqu'au XVII[e] siècle, au lendemain des événements appelés dans l'histoire russe « Temps des troubles », on décida de mettre en vigueur certaines décisions du concile ou d'en amender certaines autres, les partisans aussi bien que les adversaires de ces réformes invoquèrent l'autorité de Maxime à l'égal de celle des Pères de l'Église pour étayer leurs thèses respectives. On peut voir, dès le début du XVII[e] siècle, ceux

[1] A propos de ces auteurs, voir ci-dessous, p. 42 ss.
[2] OUSTRIALOV, 273; BÉLOKOUROV, XXVII.
[3] JDANOV, 79.

qui donnèrent la première impulsion à la revision des textes liturgiques russes, tels Arsène le Sourd et Denys de Zobnino, archimandrite du monastère de la Trinité et de Saint-Serge, citer de pair ses œuvres avec celles de saint Jean Damascène, les disant « saintes et divines d'inspiration »[1]. De même, vers le milieu du siècle, comme Kaptérev le signale, les scribes du patriarche Joseph se réclament de l'exemple de Maxime le Grec pour affirmer avec force que les livres religieux russes fourmillent d'erreurs et nécessitent un travail de correction[2]. Cela explique que le patriarche Nicon, dans les réformes entreprises par lui, ne fait qu'achever l'œuvre commencée par Maxime et c'est à ce dernier qu'il faut rapporter l'honneur de les avoir suscitées.

Cependant, les adversaires de Nicon adoptent à l'égard de Maxime le Grec la même attitude admirative, lorsqu'ils entreprennent de défendre les traditions rituelles sur le signe de la croix et le triple alleluia. Pascal relève là encore l'influence de Maxime le Grec sur leurs convictions[3]. Dans leurs discours et leurs sermons, les antiniconiens ne se lassent pas d'invoquer l'autorité de son nom et le citent au même titre que certains Pères de l'Église: « C'est ainsi, dit l'archiprêtre Avvacum, que nous ont ordonné de joindre les doigts pour le signe de la croix les saints Pères Mélèce d'Antioche, le bienheureux Théodoret, Pierre de Damas et Maxime le Grec »[4].

[1] SKVORTZOV, 435.
[2] KAPTÉREV, 47.
[3] PASCAL, 205. 277. 297. 376. 377.
[4] Avvacum, archiprêtre, « Sur la manière de joindre les doigts pour le signe de la croix » (DROUJININE, 21).

Ainsi donc l'œuvre de Maxime eut une destinée qui semble paradoxale à première vue: elle servit à alimenter deux courants d'idées antagonistes, ce qui ne peut s'expliquer que par le fait qu'elle touche à des problèmes multiples et souvent contradictoires intéressant la vie sociale et religieuse russe. Elle leur a apporté parfois des solutions qui, dans la projection de l'histoire, eurent un rayonnement différent et son influence s'est affirmée d'autant plus durable et multiforme que, pendant près de deux siècles après sa mort, elle fut répandue en de nombreuses copies et forma le livre de chevet de plusieurs générations.

A la suite de miracles survenus sur la tombe de Maxime le Grec, en 1651, par lesquels le saint semblait manifester son désir de voir respecter sa dépouille mortelle [1], une chapelle fut érigée sous son vocable [2].



Les faits que nous venons d'énoncer sommairement permettent au lecteur occidental insuffisamment éclairé sur les problèmes russes de concevoir l'ampleur du rayonnement de Maxime le Grec et le rôle qu'il joua dans l'histoire de la civilisation moscovite. Ce n'est donc pas un humaniste de second ordre dans l'aréopage des humanistes de la Renaissance, un simple satellite de quelque personnalité plus marquante, ni seulement un docte philologue, qui va retenir notre attention, mais, en terre slave, un astre d'érudition et un foyer dispensateur

[1] Le saint aurait violemment précipité à terre et frappé d'infirmité des personnes qui s'étaient irrévérencieusement assises sur sa tombe. Il serait apparu en songe à l'une d'elles pour lui refuser le pardon de cette offense (BÉLOKOUROV, XL s.).

[2] « Épitaphe de Maxime » (*Ibid.*, IX, n. 28 s.).

des lumières de l'humanisme chrétien. La destinée russe de Maxime transfigure donc son passé et en justifie une étude minutieuse.

Nos recherches sur « Maxime le Grec et l'Occident » se développeront en deux temps. La première partie sera consacrée à établir l'identité de Maxime le Grec. Nous y dégagerons sa personnalité primitive pour lui restituer son vrai nom dans la vie séculière. Il s'agira de fixer les résultats acquis, par une démonstration de l'exactitude de notre découverte. Nous y reprendrons donc l'ensemble des témoignages qui permettent d'établir que Maxime le Grec de Moscovie fut l'helléniste Michel Trivolis et plus tard le moine athonite Maxime Trivolis.

Dans la seconde partie, moins technique et qui s'intitule: « Jeunesse et maturité de Maxime le Grec », nous esquisserons la personnalité prémoscovite de Maxime et nous nous efforcerons de faire revivre son image juvénile. Nous y étudierons notre futur auteur russe évoluant au sein des milieux intellectuels de la Renaissance italienne, puis se retirant en Orient, afin d'y développer une activité de missionnaire apologiste et moraliste. Nous examinerons enfin les différentes données que nous avons réussi à réunir sur lui pour les confronter avec les indications qui se dégagent de ses œuvres russes. Nous aboutirons ainsi à établir les sources de la pensée philosophique de Maxime le Grec et à brosser un portrait aussi fidèle que possible de sa personnalité morale.

En conclusion, nous aurons l'occasion de souligner combien les péripéties de la vie moscovite de Maxime

s'éclairent à la lumière de son passé reconstitué. Les ténèbres de ses origines, de sa formation, de sa personnalité première une fois dissipées, nous saisirons davantage les ressorts profonds de sa conduite et nous comblerons l'abîme apparent qui sépare un Maxime excommunié pour hérésie par les conciles de 1525 et 1531, condamné à la prison et à la chaîne, du vénérable et bienheureux Maxime que connaîtra l'avenir. Du même coup, on comprendra mieux pourquoi le courant de sympathie admirative, voire d'enthousiasme, qu'avait tout d'abord suscité sa présence à Moscou (1518-1522), s'était soudain mué en une suspicion et en une hostilité (1524-1547), que seul le temps est parvenu à effacer.

Dans deux premiers appendices, nous avons groupé les documents se rapportant à la partie prémoscovite de la vie de Maxime. D'une part, les six lettres datant de son séjour en Italie; d'autre part, ce que nous possédons de son activité littéraire au mont Athos: un canon, une épigramme, des épitaphes. Un troisième appendice est destiné à faire connaître quelques témoignages sur la Renaissance, recueillis dans les œuvres moscovites de Maxime. Ils intéresseront, croyons-nous, les historiens de cette période. Enfin, dans un quatrième appendice, nous étudions un document qui ne se rapporte pas directement à notre sujet, mais qui est susceptible d'éclairer la situation religieuse de la Grèce à cette époque.

Pour terminer, une série de planches reproduisent divers autographes de Maxime. Nous y avons joint le premier document en date sur Michel Trivolis, le registre de Corfou, et la plus ancienne copie de la « Note sur les origines de Maxime le Grec », considérée à tort en Russie comme autographe.

PREMIÈRE PARTIE

IDENTITÉ DE MAXIME LE GREC

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DE LA QUESTION

La littérature consacrée jusqu'ici à Maxime le Grec présente un Maxime moscovite, transfiguré par la légende, un Maxime plus grand que nature et, de ce fait, mal équilibré en ses proportions. Nous avons voulu le ramener à des dimensions humaines, sans pour cela dévaloriser tant soit peu le prestige éminent dont il jouit. Pour atteindre ce but, nous ne saurions mieux faire que d'écarter le Maxime popularisé par la tradition afin de le reprendre dès ses origines et de le suivre pas à pas dans son développement. Aux lacunes que recélait le passé de Maxime le Grec dans les travaux historiques antérieurs, tient, croyons-nous, leur échec partiel, qui s'est traduit par des résultats fragmentaires ou inconsistants. Cet échec s'explique surtout par une critique insuffisante, par l'adoption trop passive des sources russes. Est-ce à dire qu'il soit facile de parer à cet inconvénient? Nous le croyons d'autant moins que toute cette littérature dont Maxime le Grec a été l'objet constitue le premier obstacle à franchir. Un arbre au feuillage touffu s'offre à nous, dont il faut écarter les rameaux pour saisir le tronc; puis, pour pénétrer jusqu'aux racines, il faut, de plus, manier la bêche. C'est ce travail de défrichement et d'élagage que nous nous proposons d'accomplir afin de mettre à nu le passé

prémoscovite de Maxime. Nous chercherons à renouer, en remontant le cours russe de sa vie tout chargé d'événements tragiques, avec le fil de son existence athonite, et, en amont encore, avec sa personnalité première antérieurement à son entrée en religion. Or, si les timides essais qui ont pu être tentés jusqu'ici pour replacer Maxime dans le cadre de la Renaissance ou du mont Athos sont restés sans portée, c'est, à notre avis, faute de vérifications fondamentales sur l'identité du personnage. Quand nous prononçons ce mot «identité», nous entendons la nécessité pour l'historien de déceler le nom qu'il a porté, de l'illustrer d'écrits de sa main, appartenant à l'époque italienne ou athonite de sa vie, toutes pièces qui serviraient de pierre de touche pour ressusciter sa mentalité et enrichir sur son attitude notre savoir biographique. Notre *Introduction* mentionne déjà le nom qu'il a porté avant sa prise d'habit: Michel Trivolis. Ce point, que de patientes recherches nous ont permis d'élucider, constitue une découverte capitale pour l'intelligence de son histoire, mais il s'agit d'asseoir nos affirmations sur des preuves et de soumettre au jugement du lecteur l'ensemble des démarches qui nous ont amené à ce premier résultat. Notre découverte exige l'armature d'une démonstration irréfutable, établissant péremptoirement l'identification du moine hagiorite Maxime le Grec et du jeune helléniste Michel Trivolis. La multiplicité des textes, la somme de leurs recoupements, convaincront aisément les moins avertis que la recherche ne fut ni simple ni brève. Un travail de prospection minutieux a été nécessaire pour mettre à nu ce qui était enseveli sous le fatras des préjugés. L'histoire de notre moine, qu'auréole un culte

fervent, se dessinait sous le signe du miracle. Il fallut porter la hache dans la masse des renseignements gonflés d'apports imaginaires au cours de leur transmission.

C'est sur la conformité biographique de toute la vie prémoscovite de Maxime et de l'histoire entière de Michel Trivolis que nous établissons la preuve essentielle de leur identité, sur laquelle d'autres preuves viennent encore se greffer. Tel est l'aboutissement de la recherche entreprise, recherche méticuleuse qui exige du biographe un inventaire détaillé des données historiques sur le passé de Maxime le Grec. Chacune des sources se rapportant à sa vie prémoscovite requiert un examen critique approprié. Pour cette manière de recensement, il nous faut partir des données broussailleuses des informations russes en évitant l'embûche des interpolations.

Toutefois, avant d'inviter le lecteur à cette exploration, il nous semble nécessaire d'évoquer le travail de nos devanciers et de tracer le tableau succinct mais complet de l'état de la question. L'aspect fondamental du problème tel qu'il se pose en ressortira d'autant mieux et les déguisements factices, en tombant, laisseront entrevoir les lacunes qui subsistent et que nous nous proposons de combler.

Ce n'est qu'au cours du siècle dernier que les savants russes découvrirent progressivement la plupart des témoignages sur Maxime le Grec. Trois surtout se sont occupés de son passé avant sa venue en Moscovie: A. Gorski, recteur de l'Académie ecclésiastique de Moscou, E. Goloubinski, professeur à la même institution, et l'académicien V. Ikonnikov, de l'Université de Kiev. Avant eux, on ne peut guère signaler que des indications

occasionnelles sur l'origine de Maxime le Grec et sa formation intellectuelle [1].

Il existe, il est vrai, une amorce d'investigation dans quelques lignes que l'archevêque Philarète consacre, en 1842, au passé de Maxime [2]. Il connaît une ancienne « Vie » du XVI[e] siècle, le « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec » [3], et il s'appuie sur cet écrit pour affirmer que son père était magistrat. Il dit également qu'il a étudié à Paris, se basant cette fois sur l'existence d'une description par Maxime de l'université de Paris et sur le témoignage du prince André Kourbski, disciple de Maxime et écrivain du XVI[e] siècle. Enfin, il parle de la lettre de Maxime sur la marque typographique des Aldines, d'où il conclut que Maxime a connu Alde Manuce, l'imprimeur de Venise.

Mais Gorski fut le premier à tenter, en 1859, un travail vraiment approfondi sur les origines de Maxime et ses relations avec la Renaissance italienne. Il y consacra une étude spéciale intitulée: *Maxime le Grec, hagiorite*. Le tableau qu'il brosse est complet. Gorski a lu les différentes « Vies » et leurs variantes. Il n'ignore que le « Dit sur la vie et les souffrances de notre vénérable Père Maxime le Grec », écrit d'ordre hagiographique non encore découvert de son temps et dont ses successeurs se rendront tributaires. Il affirme que Maxime est né à Arta en Épire, que son père s'appelait Manuel et était voïvode. Après avoir dépouillé ses diverses œuvres et réuni nombre de textes concer-

[1] Notamment EUGÈNE, 21, et TÉRECHTCHENKO, 241.

[2] PHILARÈTE (archevêque), 42 s.

[3] Nous traduisons par « Dit » le mot russe сказание. « Dit » est apparenté au verbe « dire », comme сказание à сказывать et le mot allemand « Sage » à « sagen ».

nant son séjour en Italie, il conclut que Maxime a vécu à Venise et à Florence, a écouté la prédication de Savonarole, fréquenté Alde Manuce et connu différents humanistes de l'époque: « Cobesmik de Ferrare », « Sessa » à Padoue et Ange Politien à Florence, sans toutefois identifier les deux premiers. Gorski prend l'initiative d'examiner de façon critique certaines informations au sujet de Maxime. Ainsi, il nie formellement le séjour à Paris, car, remarque-t-il, lorsque Maxime parle de l'université de Paris, il déclare expressément ne la décrire que par ouï-dire. Son disciple, le prince Kourbski, se serait par ailleurs trompé sur les études de Maxime à Paris, chez Lascaris; c'est à Venise qu'il aurait été son élève. Quant à la période du mont Athos, Gorski décrit, à l'aide des textes de Maxime, les fréquents voyages du moine pour des collectes d'aumônes et pour la défense de la doctrine orthodoxe. C'est au mont Athos qu'il aurait étudié les Pères grecs. Enfin, Gorski propose certaines dates: il serait né vers 1480, serait devenu moine en 1507 et serait parti pour Moscou en 1517 [1]. Les grandes lignes de la biographie de Maxime sont, on le voit, esquissées. Certes, l'article de Gorski fut écrit il y a trois quarts de siècle et sa forme est quelque peu désuète. Les travaux de ses successeurs, Goloubinski et Ikonnikov, ont une allure plus moderne. Mais leurs exposés dépendent étroitement de ses conclusions et les changements qu'ils y apportent sont souvent insignifiants.

Le professeur E. Goloubinski, ancien élève de Gorski, hérita de son intérêt pour la vie et les œuvres de Maxime.

[1] Gorski, *Maxime*, 144-169.

Dans son *Histoire de l'Église russe,* parue en 1900, il consacre dix pages aux origines de Maxime et à son séjour en Italie, mais il avoue que les connaissances biographiques au sujet de son existence prémoscovite sont pauvres. A son avis, les « Vies » n'offrent pas une certitude suffisante. Il n'accorde sa confiance qu'à la « Note sur les origines de Maxime le Grec », qui serait écrite soit par Maxime, soit par un contemporain. Le même renseignement sur sa provenance d'Arta se retrouve parfois dans les « Vies », mais il s'agit alors d'une interpolation. D'après Goloubinski, l'expression « fils de voïvode » ne doit pas être prise dans son sens littéral de fils de gouverneur militaire, car après l'invasion turque, il ne pouvait plus y avoir de voïvodes grecs à Arta. Elle désignerait simplement la noble ascendance de Maxime. L'origine de l'information serait du reste suspecte. Elle ne viendrait peut-être pas de Nil Kourliatev, disciple et contemporain de Maxime, et aurait été introduite plus tard dans le texte de sa « Postface à une nouvelle traduction du psautier par Maxime le Grec ». Goloubinski croit qu'on peut fixer la date de la naissance de Maxime en l'année 1475 et assigner à son séjour en Italie la décade 1495-1505. Il partage l'opinion de Gorski au sujet des études chez Lascaris, non à Paris, mais à Venise. Il ajoute deux ou trois données, telles que le séjour de Maxime à Milan et ses missions comme moine dans les îles grecques de la république de Venise. Il apporte certaines rectifications à propos des années au mont Athos qu'il fixe de 1505 à 1515 [1]. La valeur du travail de Goloubinski provient de ce qu'il témoigne

[1] GOLOUBINSKI, *Histoire,* II, I, 666-675. 891; II, II, 242.

d'un commencement de critique des sources. Cependant ses affirmations sont souvent gratuites. Il s'est fié surtout à sa propre intuition en négligeant de justifier ses allégations. C'est ainsi que ses conclusions ne se sont point imposées à ses successeurs.

En 1915 paraît l'ouvrage le plus important sur Maxime le Grec, l'ample deuxième édition de la monographie d'Ikonnikov, *Maxime le Grec et son temps* [1]. Fruit d'une cinquantaine d'années de labeur, elle présente l'histoire de Maxime sur un vaste fond d'événements de l'Occident et de la Moscovie du XVe et du XVIe siècle. L'incontestable érudition d'Ikonnikov [2] et sa connaissance de toute la littérature sur Maxime font de son ouvrage une riche encyclopédie. Son apport personnel à la somme des connaissances positives sur Maxime est intéressant. Il a ajouté les textes sur Ludovic le More, il a identifié les noms propres dénaturés par les copistes russes: par « Cobesmik de Ferrare », il faut entendre Nicolas Lelio Cosmico, poète humaniste qui habita Ferrare; par « Sessa », Augustin Nifo, originaire de Sessa près de Naples; par « Ambroise Rosada », Ambroise Varese de Rosate, médecin et astrologue à la cour de Ludovic le More [3]. Mais, à côté de ces qualités, son ouvrage comporte de graves défauts. L'envergure du sujet l'a empêché d'entreprendre une étude minutieuse des détails et l'a amené à entasser des renseignements

[1] La première édition de l'ouvrage d'Ikonnikov, intitulée simplement *Maxime le Grec*, est de 1866. Elle ne contenait que la moitié du nombre de pages de la seconde, qui en a plus de six cents.

[2] Ikonnikov est l'auteur d'un volumineux ouvrage de plus de quatre mille pages, *Essai d'historiographie russe*, Kiev 1908.

[3] IKONNIKOV, 111-114. 124 s.

sans aucune discrimination. Le plus gros reproche qu'on puisse lui adresser, c'est d'avoir introduit dans l'histoire et utilisé sans prudence le « Dit sur la vie et les souffrances de notre vénérable Père Maxime le Grec »[1], œuvre semi-légendaire. Il lui a emprunté, en effet, nombre de données fantaisistes: le nom de baptême de Maxime serait Macaire; son père aurait été voïvode d'Arta; Maxime, enfant précoce, serait resté de bonne heure orphelin. Ayant commencé par rendre à Gorski cette justice que Maxime n'a pas été à Paris, il laisse entendre ensuite que la thèse divergente du « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec » est également plausible. Tharsis serait une déformation du nom de Lascaris et, sous le nom de Gavras, il faudrait découvrir Guarino le Jeune[2]. L'histoire de Maxime est ainsi acheminée vers des conclusions douteuses. La méprise d'Ikonnikov quant à la valeur de la « Vie » qu'il utilise, est imputable à ses connaissances en général trop rudimentaires au sujet des notices anciennes de ce genre[3]. Il ignore l'existence indépendante de la « Note sur les origines de Maxime le Grec »[4], ou encore il attribue

[1] Cette « Vie » fut découverte et signalée en 1870 par OUNDOLSKI, 240. Elle fut publiée en 1898 par BÉLOKOUROV, XLIII-CXXV.

[2] Il est erroné de supposer que l'auteur du « Dit » ait connu le texte de Kourbski où il est question des études de Maxime chez Lascaris, nom qu'il aurait travesti en Tharsis. En effet, chez Kourbski, la terminaison « is » manque à Lascaris, désigné selon l'usage russe par « Lascar » (*cf.* « Histoire du huitième concile » de A. Kourbski dans OUSTRIALOV, 263). Pour l'explication des noms de Tharsis et de Gavras, voir ci-dessous p. 52, n. 3.

[3] Ikonnikov ignore l'auteur du « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec » et le situe au XVIIe siècle. A ses yeux, cette « Vie » est la version la plus complète et achevée des « Dits » sur Maxime (IKONNIKOV, 80. 588). Sur ce dit voir ci-après, p. 47-53, notre critique des sources russes.

[4] Au lieu de s'en référer à la « Note sur les origines de Maxime le Grec », Ikonnikov puise son information dans le « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec » (IKONNIKOV, 83).

sans examen critique à Nil Kourliatev l'information que Maxime était «fils de voïvode»[1]. L'ouvrage d'Ikonnikov est donc vicié par des erreurs de toutes sortes. Il faut dire à sa décharge qu'il ne s'est pas attaché seulement à l'histoire de Maxime; c'est une large fresque de l'époque qu'il dessine, dans laquelle l'investigation purement biographique est demeurée au second plan. Il est permis de regretter, néanmoins, que dans un travail aussi capital, il ait laissé l'image de Maxime imprécise et comme obscurcie par la légende.

Après Ikonnikov, stagnation du problème: aucun progrès concernant la connaissance du passé de Maxime ne se trouve réalisé au XX[e] siècle, et les historiens de la génération suivante ne sortent pas de son sillage. A sa suite, ils se sont rendus tributaires du « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec », la source fautive. Tandis que Rjiga s'y réfère, en avouant qu'elle est « peu certaine » [2], Dounaev lui reprend toute l'histoire de la jeunesse de Maxime et se contente de déclarer de façon quelque peu équivoque que le récit qu'il reproduit, « quoique fantaisiste au dernier point, est brodé sur un canevas historique véridique », tout en se gardant de préciser [3].

Tel est l'état de la question concernant le passé de Maxime: les historiens russes ont mis à contribution tous les textes existant à son sujet en Russie, utilisant

[1] Ikonnikov ne relève en aucun endroit la remarque de Goloubinski que les mots « fils de voïvode » font défaut dans certaines copies de la « Postface de Nil Kourliatev » et ne sont peut-être qu'une interpolation (*cf.* IKONNIKOV, 83, n. 5; GOLOUBINSKI, *Histoire,* II, I, 891).

[2] RJIGA, *Essai,* 10.

[3] DOUNAEV, *Le vénérable Maxime,* 4 s.

aussi bien les confidences disséminées dans ses œuvres que les témoignages de ses contemporains et les récits de la littérature hagiographique. Toutefois, cette revue nous révèle que les résultats d'un assemblage aussi hétéroclite ne peuvent être acceptés tels quels, car bien souvent la critique historique en a été absente ou tout au moins insuffisante. Un ordre s'impose pour clarifier cette masse de données diverses et les hiérarchiser après les avoir soumises à une vérification vraiment objective. Alors seulement, après un tri sévère, elles pourront fournir des matériaux solides à l'histoire de Maxime.

Cependant, cet élagage n'est encore qu'une partie du travail: à côté des documents russes, source plutôt maigre pour qui borne sa curiosité au passé prémoscovite de Maxime, un vaste champ de recherches est resté inexploré. Jusqu'ici les biographes n'ont point tenté d'élargir leur information en enquêtant au mont Athos ou en Italie sur l'existence de documents pouvant éclairer la jeunesse de Maxime. Certes, nous n'avons garde de mésestimer l'effort d'Ikonnikov, qui s'est employé à replacer Maxime dans le cadre de la Renaissance; mais il s'est arrêté en chemin et n'a pas essayé de déceler son identité parmi la foule des humanistes. C'est cette étape capitale que, après la critique des sources russes, nous nous emploierons à couvrir, car elle seule nous permettra de retrouver le Maxime authentique par delà les Maxime légendaires qui nous sont offerts.

CHAPITRE II

SOURCES RUSSES

Toute investigation nouvelle sur la vie de Maxime le Grec, pour ne point retomber dans des erreurs analogues à celles que nous avons relevées chez nos prédécesseurs, doit s'attacher d'abord au dépouillement et à la critique des sources. C'est là le travail préliminaire indispensable, qui seul nous placera sur un terrain solide. Or, nous l'avons souligné déjà, toutes les sources qui nous sont parvenues ne possèdent pas une autorité uniforme. Il est nécessaire, par suite, de discerner et d'établir avec rigueur la valeur respective de chacune d'elles. Identifier les auteurs des documents anonymes, fixer la date des textes pour lesquels cette mise au point a été négligée, telle sera notre première tâche. Elle nous permettra de constituer une classification chronologique, introductrice à la compréhension des faits, et de poser ainsi les bases indispensables à la critique des sources.

I. Inventaire des sources [1].

1 et 2. — On possède deux lettres envoyées du mont Athos à Moscou : la « Missive du collège des préposés de

[1] Bon nombre de sources, écrits de Maxime et documents du temps, ne portaient originairement aucun titre. Elles en furent pourvues, parfois sans discernement suffisant, par les copistes et les éditeurs. Nous conservons les uns,

Vatopédi au Grand Prince Basile III »[1] et la « Missive de l'higoumène Anthime du couvent de Vatopédi au métropolite Barlaam »[2]. Ces pièces, destinées à introduire Maxime auprès des autorités moscovites, consignent quelques indications sur son degré d'instruction. Elles ne sont pas datées, mais une « Missive du patriarche Théolipte au métropolite Barlaam »[3], envoyée en même temps qu'elles, porte la mention « juillet de la quatrième indiction », soit juillet 1516, ce qui fournit un *terminus ante quem* à nos lettres.

3. — Les œuvres et les lettres de Maxime en Moscovie (1518-1556) nous donnent des renseignements peu nombreux mais d'une importance capitale[4]. A ce titre, elles constituent notre principale source. En règle générale, Maxime a observé un silence presque complet sur ses origines. Les informations qu'il nous concède sont succinctes : il est né en Grèce, c'est là qu'il a reçu sa première éducation et, plus tard, la tonsure monastique. Dans ses souvenirs assez nombreux sur son séjour en Italie, il est avare de confidences. Il cite les noms de quelques humanistes qu'il a connus et mentionne des villes qu'il a visitées. Il a été témoin de la prédication de Savonarole et de la guerre milanaise. Le texte où il est

qui nous ont paru satisfaisants, nous modifions les autres qui sont inexacts, imprécis ou démesurés. On reconnaîtra ces titres conventionnels à ce qu'ils sont écrits entre guillemets, non en caractères italiques.

[1] Texte publié par OBOLENSKI, *Actes*, 32 s.

[2] Dans *Actes historiques*, 175 s., nº 122.

[3] *Ibid.*, 175, nº 121.

[4] Il serait superflu, pour l'objet de nos recherches présentes, d'essayer de dater d'une manière précise chacune des œuvres de la période moscovite de Maxime.

question de ses rapports avec Alde Manuce mérite d'attirer spécialement notre attention. Une affirmation selon laquelle il vécut au mont Athos pendant dix années permet de situer son séjour en ce lieu, entre les dates limites de 1506 et de 1516. Nous sommes dès lors assuré que c'est avant 1506 qu'il faut ramener la période italienne de son existence.

Ces données biographiques seront examinées en détail dans la suite, lorsqu'il s'agira de les insérer dans leur contexte historique. Voici la liste des écrits de Maxime qui nous ont servi au cours de notre travail[1]:

« Préface au premier recueil d'œuvres »[2];

« Confession de foi orthodoxe par laquelle l'auteur démontre qu'il est véritablement un moine vrai-croyant»[3];

« Discours sur les attraits trompeurs de l'hellénisme »[4];

« Discours sur les pernicieuses croyances arméniennes »[5];

« Apologie des saints apôtres Pierre et Paul »[6];

« Discours contre l'écrit fallacieux de Nicolas l'Allemand sur l'union des Églises »[7];

« Discours contre les Latins, où il est expliqué que l'on ne doit rien ajouter ni rien retrancher dans le divin

[1] Nous suivons l'ordre de l'édition de Kazan; nous ajoutons à la fin les œuvres de Maxime publiées ailleurs. Nous n'utilisons pas l'édition en russe moderne de l'obédient Moïse, très défectueuse.

[2] Maxime le Grec, I, 7-10. Sur l'authenticité de cette préface, voir ci-dessous, p. 72, n. 1.

[3] *Ibid.*, 23-39, n° 1.

[4] *Ibid.*, 62-77, n° 5.

[5] *Ibid.*, 169-180, n° 9.

[6] *Ibid.*, 180-212, n° 10.

[7] *Ibid.*, 213-234, n° 11.

symbole de la foi chrétienne »[1] (*cf.* aussi le texte latin: *Oratio contra Latinos, quod non liceat apponere sive auferre quidquam in divino fidei symbolo*[2]) ;

« Lettre au très savant Nicolas l'Allemand »[3] ;

« Lettre à messire Théodore Ivanovitch Karpov »[4] ;

« Discours contre le déterminisme astrologique et sur la liberté humaine »[5] ;

« Lettre à un certain prince concernant la séduction de l'astrologie »[6] ;

« Discours contre les abus de la science chez les Latins »[7] ;

« Discours contre ceux qui outragent la toute pure Mère de Dieu »[8] ;

« Missive en réponse à Nicolas l'Allemand »[9] ;

« Premier dialogue entre l'âme et l'esprit: contre l'exaction »[10] ;

« Second dialogue entre l'âme et l'esprit: sur l'origine de nos passions »[11] ;

« Discours sur l'ineffable providence, bonté et philanthropie divines »[12] ;

[1] *Ibid.*, 235-322, nos 12 et 13.

[2] *Rome, Bibl. de Casanata, 1597* (G. Krijanitch, *Bibliotheca schismaticorum universa*), fol. 53-132. Une partie du texte est publiée par PALMIERI, 61-79. 379-384.

[3] MAXIME LE GREC, I, 341-346, no 15.

[4] *Ibid.*, 347-376, no 16.

[5] *Ibid.*, 399-434, no 18.

[6] *Ibid.*, 435-446, no 19.

[7] *Ibid.*, 457-484, no 22.

[8] *Ibid.*, 495-508, no 24.

[9] *Ibid.*, 509-532, no 25.

[10] MAXIME LE GREC, II, 5-52, no 1.

[11] *Ibid.*, 52-88, no 2.

[12] *Ibid.*, 185-212, no 9.

« Lettre à une personne désireuse d'entrer dans les ordres »[1];

« Premier discours sur l'incendie de Tver, qui détruisit une partie de la ville avec l'église cathédrale et l'évêché »[2];

« Deuxième discours sur l'incendie de Tver, éloge du pieux évêque Acace qui a restauré l'église détruite par les flammes »[3];

« Épigramme pour un ambon, où l'auteur s'adresse aux prêtres et diacres qui y accèdent »[4];

« Épigramme pour un ambon, où il est fait éloge du donateur, l'évêque de Tver, Acace »[5];

« Épître dédicatoire du Recueil des commentaires des Pères grecs sur le Psautier »[6];

« Chapitres édifiants à l'usage de ceux qui désirent bien gouverner »[7];

« Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch, de toute la Russie »[8];

« Lettre à Sa Sainteté Macaire, métropolite de toute la Russie »[9];

« Lettre de réconciliation au métropolite Daniel »[10];

« Lettre au tsar Ivan Vassiliévitch »[11];

« Lettre au pope Sylvestre »[12];

1 *Ibid.*, 228-231, no 13.
2 *Ibid.*, 260-276, no 20.
3 *Ibid.*, 290-294, no 22.
4 *Ibid.*, 295, no 23.
5 *Ibid.*, 295-296, no 24.
6 *Ibid.*, 296-319, no 25.
7 *Ibid.*, 338-346, no 27.
8 *Ibid.*, 346-357, no 28.
9 *Ibid.*, 357-367, no 29.
10 *Ibid.*, 367-376, no 30.
11 *Ibid.*, 376-379, no 31.
12 *Ibid.*, 379-381, no 32.

« Lettre au protosyncelle Alexis concernant les calottes tartares »[1];

« Lettre à des religieuses »[2];

« Lettre au prince Pierre Chouïski »[3] (voir aussi le texte grec[4]);

« Prière à la très sainte Mère de Dieu »[5];

« Discours d'éloge à un ancien martyr admirable dont le nom est resté ignoré »[6];

« Commentaires sur une homélie de saint Grégoire le Théologien »[7];

« Deuxième discours de justification sur les travaux de correction des versions russes des livres d'Église »[8];

« Premier discours de justification sur les travaux de correction des versions russes des livres d'Église »[9];

« Explication de la sainte image du Sauveur que l'on appelle *pietas* »[10];

« Discours qui dénonce l'écrit fallacieux et immoral d'Aphrodisien le Persan »[11];

« Épître aux évêques s'engageant sous la foi du serment à ne point reconnaître de métropolite nommé par le pape ou le patriarche de Constantinople »[12];

[1] *Ibid.*, 382-386, nº 33.

[2] *Ibid.*, 394-415, nº 36.

[3] *Ibid.*, 415-420, nº 37.

[4] Loparev, *Notice*, 52-56.

[5] Maxime le Grec, II, 432-440, nº 42.

[6] *Ibid.*, 450-452, nº 48.

[7] Maxime le Grec, III, 42-49, nº 6.

[8] *Ibid.*, 60-79, nº 9.

[9] *Ibid.*, 79-92, nº 10. — Nous ajoutons la distinction entre premier et deuxième Discours pour marquer leur succession chronologique, que n'indique point l'édition de Kazan.

[10] *Ibid.*, 122-123, nº 18.

[11] *Ibid.*, 125-149, nº 20.

[12] *Ibid.*, 154-156, nº 22.

« Épître sur la sainteté de l'Église non ternie du fait de l'autorité exercée par les païens sur le domaine temporel »[1];

« Discours contre ceux qui prétendent que, la semaine qui suivit la résurrection du Christ, le soleil resta sans se coucher »[2];

« Discours contre le fol préjugé honni de Dieu, qui tient l'enterrement des noyés et de ceux qui meurent de mort violente, comme un maléfice pour les récoltes »[3];

« Histoire terrible et mémorable, ou de la vie monastique parfaite »[4];

« Discours contre Jean-Louis Vivès et ses Commentaires du *De civitate Dei* de saint Augustin »[5];

« Lettre à messire Georges sur le *Lucidarius* »[6];

« Récit sur un nouveau martyr en terre grecque »[7];

« Notice rédigée pour le *staretz* Bassien, prince Patrikéev, sur la vie à la Sainte Montagne »[8];

« Épitaphe à Théodore le Tvérien »[9];

« Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch sur la marque des Aldes »[10];

« Missive à Ivan le Terrible sur le port de la barbe »[11];

[1] *Ibid.*, 156-164, no 23.
[2] *Ibid.*, 164-169, no 24.
[3] *Ibid.*, 170-178, no 25.
[4] *Ibid.*, 178-205, no 26.
[5] *Ibid.*, 205-226, no 27.
[6] *Ibid.*, 226-236, no 28.
[7] *Ibid.*, 240-243, no 33.
[8] *Ibid.*, 243-245, no 34.
[9] ARSÈNE, 195, lignes 1 à 3 de l'« Épitaphe », et LÉONIDE, *Renseignements*, 233, lignes 3 à 6.
[10] GUENNADI, 185.
[11] JMAKHINE, 81-84.

10. — Nil Kourliatev, son collaborateur au déclin de sa vie, dans une « Postface à une nouvelle traduction du psautier par Maxime », parle de ses connaissances philologiques [1]. Une des variantes du document qualifie Maxime de « fils de voïvode » [2].

La date de la « Postface » n'est pas donnée et il faut se rappeler, en la déterminant, que l'année 1552 indiquée par l'auteur se rapporte uniquement à la traduction du psautier par Maxime. Le fait que la « Postface » ne suit pas immédiatement le psautier, mais des prières ajoutées à ce dernier, est un signe qu'elle fut écrite plus tard. Nil la composa après la mort de Maxime, survenue en 1556, car il parle de lui au passé : « il savait », « il connaissait », etc. ; ce fut, d'autre part, avant 1558 : à ce moment les traces de l'auteur se perdent par suite d'une condamnation conciliaire, dont il est fait mention dans un inventaire des archives tsariennes de l'époque [3].

11 et 12. — Dans la « Vie » anonyme intitulée « Dit sur Maxime le Philosophe » on peut trouver des indications concernant ses études à Paris [4]. Nos recherches ont abouti à en découvrir l'auteur : le prince André Kourbski, contemporain et admirateur de Maxime, qui la composa avant son évasion de Moscou en 1563 [5]. Une

[1] Dans STROEV, 323.

[2] Dans PORFIRIEV, *Description*, 19 s.

[3] « Inventaire des Archives tsariennes », caisse n° 190 (dans *Actes réunis par l'Expéd. archéogr.*, 349, n° 189).

[4] Dans BÉLOKOUROV, XXXII.

[5] Le « Dit » fut écrit sous Ivan le Terrible († 1584), qui reçoit en effet les titres de « gracieux tsar et pieux et orthodoxe souverain », tandis que son père, Basile III, est appelé « d'heureuse mémoire » (*Ibid.*, XXVIII. XXXI). Son auteur laisse entendre qu'il appartient à la génération qui a encore connu Maxime (*Ibid.*, XXXVIII). Il n'est autre que Kourbski, comme permet de

autre œuvre de Kourbski, écrite en Pologne entre 1563 et 1583, année de sa mort, et intitulée « Histoire du huitième concile », déclare qu'à Paris, Maxime a été l'élève de Jean Lascaris [1].

Dans certaines versions du « Dit », l'affirmation que le lieu de naissance de Maxime n'est pas connu de l'auteur, est remplacée par la « Note sur les origines de Maxime le Grec », simplement interpolée dans le contexte [2].

13. — Quelques mots sur les études de Maxime figurent dans le volumineux ouvrage de polémique religieuse de Zénobe, moine d'Otna, intitulé *Témoignage véridique en réponse à des questions sur la nouvelle doctrine* [3] et composé vers 1566.

14 et 15. — Un des premiers biographes de Maxime, le diacre Isaïe, originaire de Kaménetz-Podolsk et appartenant au couvent de Pétchéra à Kiev, emploie pour désigner Maxime l'appellation « fils de voïvode », que nous avons rencontrée déjà dans une variante de la «Postface» de Nil Kourliatev. On la retrouve simultané-

l'établir la comparaison du « Dit » avec deux de ses écrits, les préfaces au Nouveau Margarète et à saint Jean Damascène: de part et d'autre des propos identiques sont mis dans la bouche de Maxime (*cf. Ibid.*, XXXIII s., OUSTRIALOV, 273 s. et POPOV, 118) et ils servent la politique dirigée tant contre les Grecs que contre les Latins (*cf.* GOLOUBINSKI, *Contributions*, 18). En outre les préfaces de Kourbski († 1583), écrites en Pologne, ne furent connues en Moscovie qu'assez tard dans le XVIIe siècle (*cf.* SOBOLEVSKI, *Matériaux*, 196, n. 2); aucune autre dépendance que celle d'identité d'auteur n'est donc matériellement possible entre le « Dit » et les écrits de Kourbski. La fuite de celui-ci en Pologne, en 1563, confère au « Dit » un *terminus ante quem*.

[1] Dans OUSTRIALOV, 263.

[2] BÉLOKOUROV, XXXII, n. 25.

[3] ZÉNOBE, *Témoignage véridique*, 964.

ment dans deux œuvres d'Isaïe: une notice portant le titre de «Courte préface»[1], et le «Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec»[2]. Cette dernière œuvre est anonyme, mais nous avons réussi à prouver qu'elle est bien d'Isaïe[3]. Les deux notices du diacre ont été composées vers 1591[4].

Dans le « Dit » on lit aussi que Maxime fit des études « dans sa patrie en Palestine »[5].

16 et 17. — On peut relever dans les ***Rerum Moscoviticarum commentarii*** de Sigismond Herberstain, ambassadeur de l'empereur à Moscou, et dans les notes du nonce Antoine Possevin, l'affirmation que c'est le patriarche de Constantinople qui envoya Maxime en mission en Moscovie[6].

[1] Texte publié par BÉLOKOUROV, IV.

[2] *Ibid.*, XIX.

[3] Il existe, en effet, une parenté indéniable entre le « Dit fidèle » et les écrits du diacre Isaïe, la « Courte préface » et la « Brève confession ». On y retrouve mêmes mots, mêmes phrases, mêmes passages entiers (*cf.* BÉLOKOUROV, IV, *Ibid.* XVIII et XX, et SYRKOU, 497), Or la « Courte préface » fut composée à Rostov pour orner un psautier et la « Brève confession », déposée aux archives du patriarcat, n'était pas du domaine public; la seule explication de cette parenté est que les trois écrits sont de la plume d'un seul écrivain.

[4] La « Courte préface » fut écrite après le concile de Moscou de 1591 (voir ci-dessous, p. 59, n. 2). Quant au « Dit fidèle », il a été composé probablement entre octobre 1590 et avril 1591, soit, d'une part après la découverte du « Canon au Paraclet » de Maxime (BÉLOKOUROV, 211; *cod. 357* de la Bibl. synod.), dont il fait mention (*Ibid.*, XX), et d'autre part avant le concile de 1591, qui adopte officiellement ce canon comme prière de l'Église. On ne conçoit pas, en effet, qu'Isaïe, qui rapporte cette reconnaissance dans sa « Courte préface » (*Ibid.*, IV), l'ait passée sous silence dans le « Dit » en parlant de ce canon.

[5] BÉLOKOUROV, XVIII.

[6] HERBERSTAIN, 44, et relation de Tedaldi, d'après Ant. Possevin (PIERLING, *Un nonce*, 178 s.). L'attribution au patriarche de Constantinople de l'envoi de Maxime en Moscovie se rencontre aussi chez Kourbski et Zénobe d'Otna (*cf.* ci-dessus, documents 11 et 13).

Ces écrits viennent clore la série des pièces datant du XVI[e] siècle et il faudra voir s'écouler cent ans avant qu'on ne recommence à s'occuper du passé de Maxime.

18 et 19. — Dans une préface manuscrite aux œuvres de Maxime, datée de 1699, Procope Serguiev, étudiant de l'Académie ecclésiastique slavo-gréco-latine de Moscou, mentionne la ville de Trikala comme lieu de naissance de Maxime [1]. C'est un peu plus tard, vers 1720, que le vieux-ritualiste Mokhovikov dans sa « Vie » de Maxime, d'allure hagiographique, le « Dit sur la vie et les souffrances de notre vénérable Père Maxime le Grec » [2], donne sur celui-ci la série des renseignements inédits dont un grand nombre furent, comme on l'a vu, adoptés sans contrôle par les historiens modernes de Maxime. Le père de Maxime, Manuel, aurait été voïvode d'Arta. Sa femme Irène et lui, gens pieux, auraient reçu de Dieu, en récompense de leurs vertus, un fils auquel ils donnèrent au baptême le prénom de Macaire. Dès l'âge de trois ans, l'enfant se rendit à l'église. A cinq ans, il demanda de pouvoir étudier les saintes Écritures. Après de longues supplications de sa part, ses parents le confièrent à un « philosophe » de Paris nommé Tharsis, chez qui Macaire séjourna onze mois et en ce peu de temps apprit toute la « Tharsis » (?). Émerveillé par ces dispositions, Tharsis l'envoya à Florence, chez son « frère », le philosophe Gavras. Neuf mois d'études lui suffirent pour savoir la grammaire. Il retourna alors dans la maison paternelle, mais perdit

[1] Dans OUNDOLSKI, 356.

[2] Texte publié dans BÉLOKOUROV, XLIII-CXXV. — Sur la date et l'auteur du « Dit » voir ci-dessous, p. 48.

ses parents quinze mois après. Il distribua ses biens aux pauvres, libéra ses esclaves et décida de retourner en Italie. Il y étudia « de nombreuses sciences et philosophies »; puis, se sentant appelé à la vie monastique, il rejoignit le mont Athos, où il fut tonsuré sous le nom de Maxime. Après dix-sept ans et deux mois, il fut ordonné prêtre et, quinze ans plus tard, nommé archimandrite de Vatopédi[1].

II. Critique des sources.

L'inventaire que nous venons d'établir appelle la prudence dans l'estimation des pièces: une critique tant soit peu sévère dénonce immédiatement comme illusoires certains renseignements inédits apportés par des documents trop récents. Divers textes, d'autre part, renferment de vulgaires méprises. Il s'agit de termes vieux-russes, dont il y a lieu de discerner l'ambiguïté et de préciser le sens. Ce travail préliminaire nous ayant garanti de certaines erreurs, les vrais problèmes critiques se rapportant au passé de Maxime pourront être posés. Trois questions essentielles se dégageront alors: Maxime est-il fils d'un voïvode? A-t-il été, à Paris, l'élève de Jean Lascaris? Est-il né à Arta et ses parents s'appelaient-ils Manuel et Irène? Ces questions se posent en raison des assertions du prince Kourbski et du diacre Isaïe, ses premiers biographes, et de la « Note sur les origines de Maxime le Grec », témoignage capital sur sa filiation. Les réponses plus ou moins définitives qui leur seront apportées, commandent les investi-

[1] Bélokourov, XLIII-XLVIII.

gations nouvelles et constituent un aiguillage décisif de nos travaux. Elles sont, en effet, de nature à orienter la direction de toutes les recherches ultérieures dans le domaine des archives occidentales.

Notre examen s'ouvrira par la critique des pièces les plus récentes et, en principe, nous remonterons progressivement jusqu'aux sources premières.

Les pseudo-sources.

Il va de soi que les notices sur Maxime, écrites longtemps après sa mort, n'ont de valeur que si leurs données sont authentifiées par des documents anciens. Il y aura donc lieu de rejeter des renseignements analogues à celui que donne l'étudiant Procope Serguiev sur le lieu de naissance de Maxime. Il écrit, en effet, cent cinquante ans après la mort de ce dernier, sans documentation valable. Lorsqu'il nous affirme tout gratuitement que Maxime est né à Trikala, en dépit de la tradition qui le fait naître à Arta, son témoignage reste dénué de valeur historique [1]. Même remarque en ce qui concerne le « Dit sur la vie et les souffrances de notre vénérable Père Maxime le Grec », document du XVIIIe siècle. Signalons tout d'abord que cette « Vie » n'existe qu'en un seul exemplaire, probablement le manuscrit original de l'auteur [2]. Ceci tendrait à prouver que personne n'y attacha d'importance, et que le chef-d'œuvre de Mokhovikov ne trouva point d'amateurs pour le

[1] OUNDOLSKI, 356. — Cette affirmation de Serguiev est d'autant plus curieuse que le recueil des œuvres de Maxime qu'il copie et préface, contient un « Dit » qui le fait naître à Arta (*cf. Moscou, Musée Roumiantzev, 488,* fol. 1 et 13).

[2] BÉLOKOUROV, CCXLIII.

répandre en copies, comme c'est le cas pour les « Dits » anciens. N'est-il pas, par ailleurs, paradoxal de voir un écrit dépourvu de tout intérêt scientifique, qui à chaque ligne traite l'histoire avec désinvolture, ne connaître de vogue qu'à partir du moment où de doctes historiens de profession l'ont découvert et utilisé comme source d'information ? Ce succès est dû sans doute au silence qui pesait sur le passé de Maxime, car c'est bien la partie de l'œuvre de Mokhovikov relative à ce passé qui a trouvé le plus d'écho. Il convient maintenant de l'examiner de plus près.

On peut distinguer trois parties dans le manuscrit : la « Vie » et les miracles de Maxime le Grec ; un recueil de vingt-cinq de ses œuvres muni d'une table des matières et suivi de deux colophons, celui du manuscrit qui a servi de modèle et celui du présent copiste ; enfin, une collection d'écrits divers, pour la plupart des traductions de Pères grecs. L'écriture du *codex* est une demi-cursive du XVIIIe siècle et le dernier miracle cité se produit en novembre 1720 [1].

Le texte qui le rapporte, un récit autobiographique, mentionne le nom de l'auteur ; on le retrouve également comme signature du copiste dans le second colophon placé à la suite des vingt-cinq œuvres : c'est un certain Siméon Mokhovikov, fils de Théodore, « marchand à la rangée des selliers » et « gardien de la deuxième cathédrale de l'Annonciation » [2]. Ces titres n'offrent évidem-

[1] *Cf.* OUNDOLSKI, 240 ; BÉLOKOUROV, CCXLIII.

[2] *Moscou, Musée Roumiantzev, 338*, fol. 105^r. 244^r (BÉLOKOUROV, CXV. CCXLIII). — KLOSTERMANN (206, n. 204) se demande si le colophon de Mokhovikov ne se rapporte pas au volume entier, y compris la « Vie » et les miracles. Une pareille interprétation, qui ferait de Mokhovikov un simple copiste de la « Vie », n'est pas possible. La souscription du premier scribe se

ment aucune garantie quant à la valeur scientifique du travail. Il importe également de relever le fait que Mokhovikov est un vieux-ritualiste et vise à propager les idées de sa confession, ce qui n'est pas sans fausser l'objectivité du témoignage. Cette préoccupation dominante se révèle dans les faits qu'il rapporte: Maxime aurait défendu devant Ivan le Terrible le port de la barbe, le signe de la croix avec deux doigts, l'alleluia d'après l'usage des tenants « de la vieille foi »; comme eux, il aurait subi la persécution « des souverains autocrates » trop disposés à prêter l'oreille aux détracteurs; après sa mort, Maxime s'est fait au ciel le vengeur des vieux-croyants persécutés [1]. Le miracle dont l'auteur a été personnellement favorisé en est un exemple; il n'est pas du reste dépourvu de saveur folklorique [2].

rapporte manifestement aux seules œuvres de Maxime: « Cette copie du grand livre de notre vénérable Père Maxime le Grec a été effectuée sur le texte écrit de la main du vénérable, par moi, Barlaam Samariïski, skinomoine de la vivifiante Trinité et de notre vénérable Père, le thaumaturge Serge, à Makhovtzy, sur la rivière Radoniej, en l'an 148 (= 1640). Amen! ». La seconde souscription, celle de Mokhovikov, qui suit immédiatement, ne peut être prise dans un sens plus étendu: « Et ces vieux livres sont recopiés mot à mot par moi, Siméon, fils de Théodore Mokhovikov, pécheur et indigne esclave de Dieu » (fol. 244r).

[1] BÉLOKOUROV, XLIII. LXXI. CXXI s.

[2] Un certain Morzotchnikov, clerc municipal, avait été chargé en novembre 1720, à Moscou, d'appliquer l'ukase de Pierre le Grand, taxant de trente roubles le port de la barbe. Par méchanceté, non content de percevoir la redevance, il aurait manifesté l'intention de « faire raser de force » Mokhovikov, et même de le « faire épiler avec des pinces ». Au comble de l'inquiétude, car il considérait la perte de sa barbe comme un déshonneur, Mokhovikov recourut à la protection de saint Maxime et fit vœu de lui dédier une icone. Le peintre Eustache, qui reçut la commande, craignant d'être dénoncé à l'autorité, dessina le saint faisant le signe de la croix avec trois doigts, comme le voulait l'Église officielle. Acte sacrilège aux yeux des vieux-croyants! L'intervention de Maxime ne se fit pas attendre. Simultanément, Morzotchnikov fut relevé de ses fonctions et Eustache se vit frappé d'une infirmité. Son bras se couvrit de « boutons gros comme des noix », noircit et se dessécha. Il ne tint bientôt plus à l'épaule que « par un petit os, aussi grêle qu'un fuseau ». La

Mokhovikov, pour composer la vie de Maxime, utilise tous les textes anciens qu'il parvient à se procurer [1], mais lorsqu'il les incorpore, il n'a aucun scrupule à y ajouter des détails de son cru. Voici un exemple des déformations qu'il fait subir à la vérité. Il s'agit de la réception faite à Maxime, lors de son arrivée à Moscou, par le Grand Prince Basile III. Mokhovikov trouve dans le « Dit sur Maxime le Philosophe » le renseignement qu'« ayant constaté la piété de cet homme, il l'accueillit avec charité chrétienne et lui désigna pour demeure le monastère de l'Annonciation ». Il transforme la phrase de cette manière : « ayant constaté la piété, *l'honnêteté et la sagesse* de cet homme, il l'accueillit avec charité chrétienne, *le recommanda à Sa Sainteté le métropolite Macaire* et lui désigna pour demeure le monastère de l'Annonciation » [2]. Mokhovikov a voulu compléter le récit, mais sa courte érudition l'a trahi : lors de la venue de Maxime en 1518, le siège de Moscou était occupé par Barlaam (1511-1522) et non par Macaire (1542-1563).

Mokhovikov ne craint pas d'emprunter à la vie d'autres saints les éléments qui lui manquent pour étoffer celle de Maxime. Les six premiers miracles qu'il lui

« vieille foi » triomphe ! Mais Mokhovikov commet l'imprudence de donner une trop grande publicité à l'affaire. Elle arrive aux oreilles des autorités et le fanatique *raskolnik* est contraint de prendre la fuite et de quitter la capitale (*Ibid.*, CXV-CXXV).

[1] On trouve chez Mokhovikov de larges extraits du « Dit sur Maxime le Philosophe » et du « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec » (KLOSTERMANN, 219, en dresse un tableau). Il est tributaire également de la « Missive de Pacien, ' ancien ' du monastère de Xéropotamou, au Grand Prince Basile III », de la « Lettre de réconciliation de Maxime le Grec au métropolite Daniel » et de son « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (BÉLOKOUROV, LV-LXV. LXXIII-LXXV. LXXI-LXXII ; TIKHOMIROV, 92).

[2] BÉLOKOUROV, XXXIII, LI.

attribue sont simplement repris de l'histoire de Denys de Zobnino, archimandrite du couvent de la Trinité et de Saint-Serge au XVIIe siècle [1]. Le prétendu procès de canonisation de Maxime qui figure dans l'œuvre de Mokhovikov provient, lui aussi, de la même source. La falsification est si grossière qu'elle provoque de multiples confusions et anachronismes: Ivan Nacedka, écrivain, orateur et prêtre, du XVIIe siècle, devient contemporain de Maxime, tandis que l'higoumène Artème, qui vécut au XVIe siècle, aide à enterrer les morts lors du siège du monastère de la Trinité par les Polonais en 1607-1608 [2]. Les deux chapitres consacrés à « L'ordination du vénérable Maxime le Philosophe » et à « La nomination du vénérable Maxime comme archimandrite » [3] sont probablement empruntés de la même façon à d'autres « Vies », car le patriarche Philotée, auquel ils attribuent l'ordination et la nomination de Maxime, est mort en 1360.

Mais c'est surtout la chronologie que Mokhovikov traite avec la dernière négligence. A l'entendre, Maxime serait né en 1448, serait arrivé en Moscovie à l'âge de soixante-dix-huit ans, soit en 1526, aurait encore vécu quarante-huit ans et deux mois et serait donc mort à cent-vingt-six ans, soit en 1574, ce qui ne l'empêche pas d'indiquer par ailleurs qu'il aurait atteint cent huit ans deux mois et treize jours d'âge et qu'il trépassa en 1553 [4].

[1] *Ibid.*, 219, n. 1.

[2] Comparez chez Mokhovikov la prétendue « Missive à Sa Sainteté le patriarche Job » (*Ibid.*, XCIV-XCVI), avec la « Vie de Denys » écrite par Siméon Azarine (SKVORTZOV, 18 s.; 99; 411).

[3] BÉLOKOUROV, XLV-XLVIII.

[4] *Ibid.*, XLIII. XLVIII. LXXXII. LXXXI.

Un de ces détails erronés nous intéresse spécialement ici : le nom de baptême de Macaire attribué à Maxime[1], renseignement repris ultérieurement par divers historiens. Il faut croire que Mokhovikov l'a choisi au hasard parmi les noms commençant par la lettre M, la coutume des moines d'Orient étant de prendre en religion un nom dont l'initiale est celle de leur nom de baptême. L'affirmation ne repose sur aucune base sérieuse, car elle ne figure dans aucun document du XVI[e] ni même du XVII[e] siècle. C'est aussi Mokhovikov qui fait du père de Maxime le voïvode de la ville d'Arta[2]. Dans une variante du « Dit sur Maxime le Philosophe », il a découvert la naissance de Maxime à Arta, et dans le « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec », l'appellation « fils de voïvode ». Il a amalgamé ces passages et leur a conféré cette précision qu'ils ne comportaient pas. La discussion des historiens modernes, pour savoir si la chose était matériellement possible par suite de la conquête turque, est donc dépourvue de base sérieuse, l'information ne se retrouvant pas dans les sources anciennes. Quant aux renseignements sur les prétendus maîtres de Maxime, Tharsis et Gavras, nous ne pouvons dire exactement d'où Mokhovikov les a tirés[3].

Le travail de Mokhovikov n'a rien d'une œuvre historique. La seule attitude rationnelle devant un document de ce genre est de l'écarter pour remonter directement aux textes dont il est inspiré. Nous n'aurions pas songé

[1] *Ibid.*, XLIV.

[2] *Ibid.*, XLIII.

[3] Le nom de Tharsis est peut-être inspiré de la Bible (par ex., *Gen.*, X, 4; *I Paralip.*, I, 7; *Esther*, I, 14) et celui de Gavras a existé dans l'émigration grecque des XV[e] et XVI[e] siècles : Jean Gavras, Alexis Gavras, Nicolas Gavras (*cf.* LEGRAND, *Cent dix lettres*, 73, n° 37; VOGEL et GARDTHAUSEN, 85, 347).

à le citer dans cet ouvrage si des savants respectables ne lui avaient accordé un crédit immérité.

Expressions ambiguës du vieux russe.

Diverses locutions caractéristiques risquent d'égarer le biographe insuffisamment averti des embûches philologiques. Il convient d'éclairer le sens de ces expressions en les replaçant dans le contexte de l'époque. Ainsi seulement deviendront-elles à leur tour sources de lumière. Ce petit travail d'exégèse se pose à propos du terme «Palestine» que l'on rencontre dans le «Dit fidèle sur la venue de Maxime», du diacre Isaïe. Selon cette «Vie», Maxime avait étudié «en sa patrie en Palestine»[1]. Cette phrase a été cause de méprise et l'auteur du «Dit» s'est vu récemment accusé d'avoir affirmé que la Terre Sainte était la patrie de Maxime[2]. Or, il y a confusion: le mot Palestine, en vieux russe, est employé couramment comme nom commun avec la signification de pays, lieu natal, lieu de résidence[3]. Par Palestine «il faut entendre le lieu natal de Maxime», écrit à juste titre Gorski[4]. Le contexte confirme une telle interprétation. On lit plus loin qu'un condisciple de Maxime, Grec comme lui, déclare avoir reçu son instruction «en notre patrie commune», et il s'agit évidemment ici de la Grèce[5]. Dans le passage parallèle de la «Courte préface», le même

[1] BÉLOKOUROV, XVIII.

[2] KLOSTERMANN, 201, n. 184.

[3] Un certain Théophane, archimandrite, était «de la Palestine du mont Athos», *Saint-Pétersbourg, Bibl. publ. 1553*, fol. 140 (cité par RODOSSKI, 613). Tels indigènes avaient «en leur Palestine une mortalité parmi les chevaux» (Voyage de Lépekhine, cité dans *Dictionnaire de slavon*, III, 156, au mot Палестина).

[4] GORSKI, *Maxime*, 147, n. 1.

[5] BÉLOKOUROV, XIX.

auteur déclare que Maxime étudia « en son pays, en Grèce »[1]. Ces deux derniers points de comparaison excluent une autre interprétation de l'emploi du mot « Palestine » par le diacre Isaïe, dans le « Dit fidèle ».

Ce même travail d'interprétation s'impose à propos d'une autre expression. On trouve dans les dépositions de Maxime à l'instruction de son affaire, en 1524-1525, le terme « cirotina »[2]. Dans son sens littéral, il signifie « orphelin », mais il possède en vieux russe un sens dérivé: « impuissant »[3]. Or, selon le contexte, il semble bien que c'est dans cette seconde acception qu'il faut l'entendre. Il s'agit d'un entretien avec le boïar disgrâcié Béklémychev Bérécène, venu pour demander à Maxime d'intervenir en sa faveur auprès du Grand Prince. Maxime lui répondit: « Je suis, seigneur, *cirotina*; de quelle utilité puis-je être pour vous? »[4]. Lorsque Maxime jouissait de la faveur de Basile III, il avait plus d'une fois usé de son influence pour venir en aide aux dignitaires en disgrâce[5], mais les circonstances l'avaient progressivement trahi et il ne lui était plus possible de satisfaire à la demande de Bérécène. C'est ce qu'il entendait évidemment lui faire comprendre en lui rappelant qu'il était maintenant impuissant. L'affirmation qu'il était orphelin n'aurait aucun sens et serait étrange dans la bouche d'un religieux âgé de plus de cinquante ans. Nous pouvons donc conclure que les dépositions de Maxime ne contiennent aucune révélation sur la perte prématurée de ses parents.

[1] *Ibid.*, IV.
[2] OBOLENSKI, *Recueil*, III, 4.
[3] *Dictionnaire de slavon*, IV, 127, au mot сиротина.
[4] OBOLENSKI, *Loc. cit.*
[5] « Dit sur Maxime le Philosophe » (BÉLOKOUROV, XXXVI).

Maxime est-il fils de voïvode?

En formulant cette interrogation, nous posons le premier grand problème critique qui intéresse la filiation de Maxime. Pour le résoudre, examinons tout d'abord quels documents biographiques nous font rencontrer l'expression « fils de voïvode ». Nous nous emploierons ensuite à étudier les significations diverses qui peuvent s'y attacher.

Rappelons que les mots « fils de voïvode » se retrouvent chez deux auteurs anciens: Nil Kourliatev et le diacre Isaïe. Or Nil et Isaïe ne sauraient, au même titre, avoir droit à notre confiance: le premier est un contemporain et un collaborateur de Maxime, donc un témoin direct; par contre, le second n'a jamais eu avec lui le moindre contact, et pour cause! Il arriva en Moscovie six ans après la mort de Maxime et ne composa ses écrits sur lui que trente ans plus tard, à la fin du XVI[e] siècle.

Il convient toutefois de souligner un doute que laisse subsister la « Postface » de Nil: certains manuscrits, en effet, contiennent l'appellation de « fils de voïvode », d'autres l'ignorent. La question est d'importance, puisqu'il s'agit de savoir si c'est bien à juste titre qu'on invoque l'autorité du disciple de Maxime. Goloubinski croit qu'il est possible que les mots litigieux soient, dans le texte de sa « Postface », le fruit d'une interpolation [1]. Son hypothèse s'avère exacte dès que l'on vient à comparer les deux versions du XVI[e] siècle que nous possédons de la « Postface », celle du *cod. 13/753* du couvent

[1] GOLOUBINSKI, *Histoire,* II, I, 891.

de Solovki, qui contient l'appellation de « fils de voïvode » [1], et celle du *cod. 327* de la collection de Tsarski, où elle fait défaut [2]. Bélokourov prétend avoir confronté ces témoins et avoir constaté que les textes étaient identiques [3]. Force nous est de nous inscrire en faux contre pareille assertion. Entre les deux textes, les divergences sont nombreuses et caractéristiques. Celui de Tsarski se distingue en général par sa sobriété; le souvenir de Maxime était encore assez net pour qu'on n'éprouvât pas le besoin de s'étendre sur sa personnalité. Maxime, de plus, y garde ses proportions réelles: celles d'un moine érudit ou philosophe. Dans la version de Solovki, au contraire, il prend des proportions plus grandioses et son image transfigurée s'entoure d'une auréole de sainteté: il devient « le grand *staretz* » et « le saint *staretz* ». Le manuscrit de Tsarski conserve quelques détails pris sur le vif: « je venais en sa cellule, est-il raconté, pour me faire traduire le psautier »; Solovki supprime « en sa cellule », ce qui enlève au passage son relief. Ajoutons que les renseignements fournis par le *codex* de Tsarski au sujet des langues parlées par Maxime résistent à la critique: Maxime aurait connu « le grec, le latin et le russe ». Au sujet de l'assimilation du russe par Maxime, Nil, dans Tsarski, s'exprime avec prudence: « Il avait vécu ici de longues années et avait appris notre langue assez bien (dovolno) et la parlait correctement (izvéstno) ». Selon Solovki, il aurait parlé « le grec, le latin, le russe, le slave, le bulgare, le serbe ».

[1] *Kazan, Acad. ecclés., fonds Solovki, 13/753* (Porfiriev, *Description*, I, 19).
[2] *Moscou, Collection Tsarski, 327*, passé ensuite à *Porétchié, Collection Ouvarov, 85/14* (Stroev, 323; Léonide, *Description*, I, 13).
[3] Bélokourov, 206, n. 1, fin.

Il y a là une évidente exagération. En outre, il aurait connu la langue russe «à fond» («do kontza»), et sur ce point, l'appréciation du texte de Tsarski se rapproche de l'avis des philologues modernes, qui estiment contestable l'affirmation selon laquelle Maxime aurait parfaitement connu le russe [1]. Citons une dernière divergence: dans Tsarski, Nil dit en parlant de lui-même: « infime moine », « tchernichko », selon l'usage; ce mot caractéristique par lequel l'auteur s'humilie se voit remplacé dans Solovki par « moine » ou « inok » [2]. Nous pouvons conclure que le texte de Tsarski est antérieur à celui de Solovki, plus diffus et portant de multiples signes de retouches. Notre opinion rejoint ici celle de l'archiviste Paul Stroev, lorsqu'il souligne l'intérêt que présente le manuscrit de Tsarski et déclare: « Ce document est très important, et cela à tout point de vue. S'il n'est pas l'original même de Nil, tout au moins en est-il une copie faite à un temps très rapproché de la rédaction primitive » [3]. Quant aux interpolations du texte de Solovki, un manuscrit de la « Postface » du XVII[e] siècle, le *cod. 62* de la laure de la Trinité et de Saint-Serge [4], permet de déceler l'origine de certaines d'entre elles [5]. En effet, ce psautier présente cette particularité de contenir la « Courte préface » du diacre Isaïe, venant s'ajouter à la « Postface » de Nil. Celle-ci se

[1] Sobolevski, *Travaux de traduction*, 264.

[2] *Cf.* Stroev, 323; Porfiriev, *Description*, 19.

[3] Stroev, 324.

[4] *Serguiévski Possade, Laure de la Trinité, 62*, fol. 2-5 (Arsène, 194 s.).

[5] L'hiéromoine Arsène ne reproduit point le texte de la « Postface » de Nil Kourliatev. Il nous a été par conséquent impossible, à défaut du manuscrit, de vérifier si la version du *cod. 62* de la Trinité est identique à celle du *cod. 327* de Tsarski ou à celle du *cod. 13/753* de Solovki. La question est, du reste, secondaire pour l'analyse que nous faisons.

trouvant par là rapprochée de la notice où Isaïe désigne Maxime par « fils de voïvode », on comprend aisément que des copistes aient pu, plus tard, incorporer l'expression de l'une des introductions dans le texte de l'autre.

C'est à tort, d'ailleurs, que la « Courte préface » est considérée habituellement comme une introduction au « Canon au Paraclet » de Maxime : elle est une introduction à son psautier et elle ne l'est qu'accidentellement au « Canon », placé en tête de celui-ci. En effet, la « Courte préface » nous est parvenue en deux versions, celle du *cod. 62* de la Trinité, manuscrit que nous connaissons déjà, et celle du *cod. 850* de la Bibliothèque synodale [1]. En comparant les textes, on s'aperçoit que le plus ancien est celui de la laure de la Trinité, qui est un psautier. En voici la preuve : le Synodal déclare dans une même phrase que le « Canon » de Maxime « fut rédigé en prison » et, d'autre part, qu'il « fut écrit en liberté et non pas en prison » ; grossière contradiction dont nous dépistons la cause grâce au texte de la Trinité, où il est question de la composition du « Canon », faite en prison, et de la traduction du psautier, « le livre sacré d'inspiration divine », faite en liberté. La « Courte préface » fut donc conçue comme une introduction à la fois au psautier et au « Canon ». Or le *cod. 850* de la Bibliothèque synodale n'est qu'un recueil de canons, acathistes et « Vies », et son auteur, qui a extrait du psautier le « Canon au Paraclet » avec sa préface, a cru devoir supprimer dans celle-ci la référence au psautier deve-

[1] *Serguiévski Possade, Laure de la Trinité, 62,* fol. 1-2 ; *Moscou, Bibl. synod., 850,* fol. 305-306. 1008-1009 (les deux versions sont publiées par Bélokourov, iv ss.).

nue inutile. Il s'y est pris très maladroitement et c'est de là qu'est née l'affirmation contradictoire [1].

Voici, selon nous, la genèse des manuscrits. Le *cod. 327* de Tsarski est ou le psautier de Nil Kourliatev lui-même ou une copie très ancienne de celui-ci. Il conserve un texte original de sa « Postface ». Une copie de ce psautier fut faite aux environs de 1591 et munie du « Canon » de Maxime, nouvellement découvert ; Isaïe y adjoignit sa « Courte préface », donnant des renseignements sur Maxime et expliquant dans quelles circonstances le psautier fut traduit et le « Canon » composé [2]. Ce manuscrit est perdu. Le *cod. 13/753* de Solovki est une copie du psautier, dans laquelle le scribe a jugé superflu de transcrire le « Canon » et la « Courte préface » ajoutés par Isaïe ; il s'est contenté de compléter la « Postface » de Nil par quelques renseignements sur Maxime, repris à la « Courte préface ». Le *cod. 62* de la Trinité est une transcription très exacte du volume égaré. Elle comporte les deux introductions. Enfin, le

[1] Il y a lieu de remarquer encore que, dans le *cod. 62* de la Trinité, le patriarche Job, contemporain du diacre Isaïe, est appelé simplement « patriarche de Moscou et de toute la Russie », tandis que dans le *cod. 850* de la Bibl. synod. il est nommé « le grand pasteur », emphase attribuable au recul du temps. Dans le *cod. 62*, lorsqu'il s'agit de la ville de Rostov, on y ajoute les mots « au delà de Moscou ». Ils sont caractéristiques pour l'écrivain qui vient de la Russie kievlienne. Le *cod. 850* supprime cette désignation comme étant déplacée.

[2] L'année 1591 figure dans le texte de la « Courte préface », version du *cod. 62* de la Trinité, pour indiquer l'époque de la réunion d'un concile. Elle fait défaut dans la version du *cod. 850* de la Bibl. synodale. KLOSTERMANN, 193, n. 144, qui relève cet écart, soulève un doute quant à cette date. Notre analyse, qui conclut en faveur de l'antériorité de la version du *cod. 62* de la Trinité, enlève toute raison d'être à pareille méfiance. Il faut noter, par ailleurs, que Job reçoit le titre de patriarche dans les deux textes. Le patriarcat ayant été constitué en Russie en 1589, cette date sert de toute façon de *terminus post quem* au document.

cod. 850 de la Bibliothèque synodale, recueil de canons et autres pièces, a reproduit le « Canon » et la « Courte préface » d'Isaïe, légèrement modifiée et intitulée ici « Court dit sur le grand et vénérable Maxime le Grec ».

Nous pouvons donc reconstituer comme suit la généalogie du psautier de Maxime ainsi que l'enchaînement des introductions :

Cod. 327, Tsarski (1552-1558 ?) :
psautier + « Postface » de Nil.

Codex perdu (1591) :
« Courte préface » d'Isaïe + « Postface » de Nil
+ psautier + « Canon » de Maxime.

Cod. 13/753, Solovki (fin du XVI[e] siècle) : psautier + « Postface » de Nil (éléments interpolés de la « Courte préface » d'Isaïe).

Cod. 62, Trinité (du XVII[e] s.), copie du *codex* perdu.

Cod. 850, Synodal (du XVIII[e] s.), recueil de canons : « Court Dit » (« Courte préface » d'Isaïe modifiée) + « Canon » de Maxime.

L'interpolation d'éléments de la « Courte préface » dans la version du *cod. 13/753* de Solovki de la « Postface » de Nil est incontestable. Le texte primitif de celle-ci, *cod. 327* de Tsarski, porte que « les psaumes de David furent traduits par Maxime le Grec, philosophe », alors que Solovki transcrit : « les psaumes de David

furent traduits par Maxime, *moine* grec, philosophe, *qui avait reçu la tonsure à la sainte montagne d'Athos et qui était fils de voïvode* »[1]. Or les expressions nouvelles : « moine », « du mont Athos », « fils de voïvode », se retrouvent toutes trois en termes équivalents dans les premières lignes de la « Courte préface », qui débute ainsi : « *Maxime, fils de voïvode, moine,* grec de provenance, philosophe, *hagiorite,* du couvent sacré de la Mère de Dieu, Vatopédi le Grand... »[2]. Le copiste de la « Postface » du manuscrit de Solovki, lorsqu'il reprend ces renseignements, a pour dessein visible de préciser l'image de Maxime telle qu'elle se dégage du texte initial de Nil, à une époque où son souvenir commence déjà à s'estomper. Du temps de Kourliatev lui-même, cette précision aurait été superflue. Et c'est pourquoi nous estimons impossible de lui attribuer la paternité de ces divers détails sur Maxime. Il n'est donc pas douteux que l'appellation de « fils de voïvode » en particulier, ait pour unique auteur le diacre Isaïe.

Examinons maintenant quel sens Isaïe confère à l'expression « fils de voïvode » dans ses deux écrits sur Maxime, la « Courte préface » et le « Dit fidèle sur la venue de Maxime ». Pour éclaircir cette donnée, efforçons-nous d'établir quels détails pouvait posséder Isaïe sur les origines de Maxime. Ils sont pauvres et indirects. Venu de l'étranger en Moscovie, c'est dans les œuvres de l'hagiorite qu'il a puisé l'essentiel de son information pour rédiger sa « Vie ». Il y a découvert, au sujet de son passé prémoscovite, quelques renseignements d'ordre général :

[1] *Cf.* STROEV, 323 ; PORFIRIEV, *Description*, 19.
[2] BÉLOKOUROV, IV.

qu'il était originaire de Grèce, qu'il y avait reçu sa première éducation, qu'il avait habité ensuite en Italie et notamment à Florence. Isaïe s'est contenté d'enregistrer ces dires. Il ne parle pas explicitement de ses parents, sur lesquels l'œuvre de Maxime reste muette. Aussi peut-on conclure que, lorsqu'il l'appelle « fils de voïvode », il n'a pas l'intention de désigner la nature des fonctions de son père ; il n'a en vue que Maxime lui-même et sa noble ascendance. Cette locution, dans la bouche de ce Russe méridional, est indécomposable ; elle a la même valeur que l'expression moscovite analogue : « fils de boïar », qui signifie uniquement « homme noble ». Personne, en Moscovie, n'a douté de la bonne naissance de Maxime. Les princes russes l'appelaient « gospodine » ou seigneur[1] et, dans certains manuscrits anciens, il reçoit le qualificatif de « kyr »[2], équivalent grec du précédent. L'éducation soignée de Maxime avait toujours fait présumer qu'il était issu d'une famille honorable. L'information du diacre Isaïe se borne à rejoindre ici l'ancienne tradition, dont le document essentiel, ignoré de lui, est la « Note sur les origines de Maxime le Grec », qui nous présente ses parents comme des gens lettrés ou philosophes, bien nés.

Le diacre Isaïe, un des premiers biographes de Maxime, ne nous apporte donc aucune révélation nouvelle sur l'ascendance de notre moine.

[1] Le boïar Béklémychev Bérééène, lorsqu'il s'adresse à Maxime, l'appelle Господине (« Instruction de l'affaire de Maxime », Obolenski, *Recueil*, 5) ; de même le diplomate russe Théodore Karpov (« Lettre au *starets* hagiorite Maxime », Nikolski, 1123).

[2] Maxime reçoit le titre de *kyr* dans l'intitulé du *cod. 200* de la laure de la Trinité (Bélokourov, x).

Maxime a-t-il été, à Paris, l'élève de Lascaris?

Deux sources anciennes mentionnent, on le sait, que Maxime a fait des études à Paris: le « Dit sur Maxime le Philosophe » et l'« Histoire du huitième concile », du prince André Kourbski. Nous nous trouvons devant le double témoignage d'un même écrivain, contemporain de Maxime, apporté sous une forme différente dans deux de ses œuvres.

L'« Histoire du huitième concile », ou concile de Florence, est un écrit polémique dirigé contre les Latins. A l'endroit où Kourbski décrit les débats de l'assemblée, il s'en réfère aux déclarations de Maxime: « comme je l'ai entendu conter, dit-il, par le vénérable Maxime, philosophe et homme qui était de ce temps (contemporain de l'événement), élève du célèbre Jean Lascaris, auprès de qui il avait étudié la philosophie à Paris »[1]. Relevons immédiatement les erreurs contenues dans ces paroles. La plus grave est l'anachronisme que commet Kourbski en faisant de Maxime un contemporain de l'Union de Florence (1439). Une autre méprise est relative à Jean Lascaris, qui fut au service des rois de France, mais n'a jamais vécu ni surtout enseigné à Paris. Il nous sera facile, d'autre part, de prouver que le renseignement relatif au séjour de Maxime à Paris est une erreur de même nature, grâce au second document, le « Dit sur Maxime le Philosophe », qui nous permet d'en déceler la source. Kourbski y dit formellement que « c'est seulement par ses livres » qu'il a appris « les études philosophiques de Maxime en pays d'Occident, en terre

[1] OUSTRIALOV, 263.

latine, à Paris, à Florence et en beaucoup d'autres villes »[1]. Ses affirmations résultent donc exclusivement d'une exégèse des textes de Maxime et ne se basent sur aucune confidence orale de ce dernier.

Relevons toutefois une différence assez sensible dans la forme même de ces informations respectives. Dans l'« Histoire du huitième concile », affirmation sans réserve : Maxime a étudié à Paris ; dans le « Dit », par contre, l'auteur s'en réfère aux œuvres de Maxime. Le changement de ton s'explique par la nature des deux ouvrages et le but que poursuit l'écrivain. Dans le « Dit », Kourbski, en tant qu'historien de Maxime, établit une distinction entre les indications qu'il a tirées des quelques textes de Maxime et les déclarations qu'il croit pouvoir faire en qualité de témoin de sa vie en Moscovie. Dans l'« Histoire du huitième concile », au contraire, Kourbski, agissant en polémiste religieux, invoque le nom de Maxime pour renforcer de son autorité les arguments qu'il développe. Il est naturel, dès lors, qu'il fasse valoir la compétence et l'érudition du témoin et qu'il en rehausse l'éclat par le lustre que confère un stage dans une des capitales renommées de l'Occident et à l'école d'un maître célèbre. Ainsi donc, l'affirmation de Kourbski concernant le séjour de Maxime à Paris naît de l'interprétation de ses œuvres ; une vingtaine d'années plus tard, l'« Histoire du huitième concile » le prouve, sa conviction est restée la même. Il nous reste à rechercher quelles sont, dans les écrits de Maxime, les révélations qui ont pu étayer cette thèse.

[1] BÉLOKOUROV, XXXII.

Selon toute probabilité, Kourbski a trouvé le fondement de son affirmation dans l'« Histoire terrible et mémorable » de Maxime [1]. Il y est question de Paris et de Florence [2], et certains historiens modernes ont interprété le texte dans le même sens. Examinons-le. Paris est mentionné uniquement comme le cadre où se déroule l'« Histoire terrible » (il s'agit d'un mort qui se dresse sur son grabat pour annoncer sa damnation [3]). Dans un préambule, Maxime raconte qu'il la tient de « gens sûrs », chez qui il a vécu étant jeune. Il ne précise pas leur qualité, mais des raisons sérieuses permettent de les identifier avec les « personnes sûres italiennes », dont il parle ailleurs en termes semblables [4]. Il y a donc lieu de croire que c'est en Italie qu'il a entendu le récit. Le préambule se clôt par ces mots: « Mais j'en ai assez dit là-dessus! Il est temps maintenant de commencer le récit ». Vient alors l'« Histoire », introduite par la phrase sur Paris, qualifié succinctement de « cité célèbre et très peuplée de la Gaule ». Lorsque Maxime en décrit l'université, il dit explicitement qu'il ne parle que par ouï-dire: « comme je l'ai entendu rapporter par certains » [5]. Nous pouvons conclure que seule sa déclaration sur son séjour en Italie,

[1] MAXIME LE GREC, III, 178-205.

[2] Les textes sur Paris (« Université de Paris ») et sur Florence (« Vie de Savonarole ») sont publiés par nous en traduction française, *Appendice III, 2* et *5*.

[3] Histoire de l'enterrement de Raymond Diocre, qu'on lit dans la « Vie » de saint Bruno, fondateur de l'Ordre des Chartreux (*Acta Sanctorum*, Oct., III, 549).

[4] « Explication de la sainte image du Sauveur » (MAXIME LE GREC, III, 123).

[5] « Histoire terrible et mémorable » (*Ibid.*, 178 s.). — Cette manière de s'exprimer semble indiquer que Maxime veut distinguer ces « certains » des « gens » chez qui il a vécu dans sa jeunesse et dont il tient l'« histoire terrible ».

et notamment à Florence, est formelle. Il n'affirme nulle part avoir séjourné à Paris et ceux qui, avec Kourbski, le prétendent, commettent une erreur d'interprétation.

De l'ensemble du témoignage de Kourbski sur le passé de Maxime, une donnée importante subsiste: il aurait été l'élève de Jean Lascaris, fait que ne vient contredire aucun des renseignements que nous possédons sur le moine grec. En effet, Jean Lascaris vécut en Italie à l'époque précise où Maxime y séjourna. Il était professeur de lettres grecques; or la formation de Maxime est d'ordre surtout philologique; on peut donc penser que ce dernier l'eut pour maître et que le renseignement transmis par Kourbski est véridique pour autant qu'on le replace dans le cadre italien. Kourbski semble n'avoir attaché aucune importance au nom de Lascaris au temps où il composait le « Dit », puisqu'il n'en fait point mention. Ce n'est que plus tard, en Pologne, dans les milieux intellectuels qu'il fréquentait, qu'il eut sans doute l'occasion d'entendre parler de lui et d'apprécier sa renommée d'humaniste; pour tirer parti de ce prestige, il l'a alors cité dans son « Histoire du huitième concile ». Il nous sera permis de conclure que l'information concernant les relations de Maxime avec Jean Lascaris est le seul élément important à retenir du témoignage de Kourbski. Nous tiendrons compte du fait dans nos investigations, à l'exclusion des allégations relatives au séjour de Maxime à Paris.

Maxime est-il né à Arta?

Longtemps on a admis que le renseignement qui situe à Arta la naissance de Maxime le Grec et en fait le fils

de Manuel et d'Irène, était fourni par le « Dit sur Maxime le Philosophe », mais les plus anciennes copies n'en font pas état. L'auteur, Kourbski, y déclare ne pas savoir où Maxime est né : « quant à sa naissance, j'en ignore la ville »[1]. C'est au XVIIe siècle qu'une notice inconnue de lui, la « Note sur les origines de Maxime le Grec », y a été interpolée pour combler cet aveu d'ignorance [2]. En dernière analyse, ce sont les titres de créance de cette « Note » qu'il nous faut interroger pour apprécier les données que nous possédons sur l'ascendance de Maxime. Mais l'histoire de ce document est obscure et son contenu quelque peu énigmatique.

Commençons par en démêler l'histoire. La « Note sur les origines de Maxime le Grec » figure dans trois manuscrits anciens : le *cod. 153,* du XVIe siècle, de l'Académie ecclésiastique de Moscou ; le *cod. 200,* du XVIIe siècle, de la laure de la Trinité-Saint-Serge [3] ; le *cod. 1553,* également du XVIIe siècle, de la bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg [4]. Le plus ancien paraît être la source des deux autres. Le *cod. 1553* dépend du *cod. 200* [5] et tout permet de croire que ce dernier

[1] BÉLOKOUROV, XXXII.

[2] Il est évident, en effet, que la version où l'auteur déclare ignorer la ville natale de son héros, est antérieure à celle où cette lacune est comblée.

[3] Le *cod. 200* fut achevé entre 1638 et 1642. D'une part, en effet, le filigrane du papier se rapporte à des dates s'échelonnant de 1595 à 1638 (*Ibid.*, CCLXVIII, n° 109) ; d'autre part, il est signalé dans un catalogue de 1642 (IGNACE, 315).

[4] Le *cod. 1553* est de la seconde moitié du XVIIe siècle. On y trouve, par exemple, fol. 140, un article de l'archimandrite Théophane écrit en 1663 (BYTCHKOV, 89 ; RODOSSKI, 613).

[5] Ce sont, en effet, les deux seuls manuscrits qui possèdent à la fois la « Note sur les origines de Maxime » et la même version du « Dit sur Maxime le Philosophe ».

emprunte au *cod. 153* le texte de la «Note». Celle-ci, dans le *cod. 200,* présente une similitude absolue avec le texte du *cod. 153*[1], et une telle concordance n'existe nulle part ailleurs dans l'histoire des notices anciennes sur Maxime. Les diverses copies d'un même « Dit » offrent généralement des divergences dans l'emploi de certains termes[2] et le fait de l'identité du texte de la « Note » révèle évidemment un lien de dépendance entre le recueil du XVIIe siècle et celui du XVIe qui tous deux la contiennent. La probabilité de cette dépendance est encore accrue par la présence dans les deux manuscrits d'un autre document extrêmement rare, l'« Épitaphe à Théodore le Tvérien ». Le *cod. 153* est le seul parmi les recueils du XVIe siècle à posséder cette « Épitaphe » et elle est reproduite pour la première fois au XVIIe siècle dans le *cod. 200*[3]. Il s'agit donc de rechercher la provenance du *cod. 153* qui contient la plus ancienne copie de la « Note ».

D'après certains historiens, ce manuscrit serait un autographe de Maxime[4]. On conçoit toute l'importance d'une telle affirmation pour notre recherche. S'il en était ainsi, la garantie de véracité de la « Note » serait absolue. Malheureusement, l'écriture n'est pas celle de

[1] Nous publions un fac-similé de la « Note » selon le *cod. 153* de l'Académie ecclésiastique (*planche XI*). Nous n'avons pas pu nous procurer le texte, inédit, du *cod. 200* de la Trinité, mais la comparaison est possible grâce à l'édition de la « Note » par Bélokourov, ccxxxvii s., d'après une copie de ce manuscrit, le *cod. 79/28* des Archives moscovites du ministère des Affaires étrangères.

[2] Voir, par exemple, les vingt-deux versions du « Dit sur Maxime le Philosophe » et les neuf versions du « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec »; tous les textes se distinguent par de menues divergences (Bélokourov, xviii-xxviii. xxxi-xxxviii).

[3] *Cf. Moscou, Acad. ecclés., 153,* fol. 566^v, et *Serguiévski Possade, Laure de la Trinité, 200,* fol. 14^v (Léonide, *Renseignements,* 232 s.; Arsène, 195).

[4] Léonide, *Op. cit.,* 232; Bélokourov, cclxv, n° 101; Ikonnikov, 586.

Maxime. Il suffit, pour s'en assurer, de la comparer à l'écriture du psautier autographe de 1540. Nous en donnons la possibilité au lecteur en reproduisant en appendice le folio du *cod. 153* avec la « Note », en même temps que des extraits du psautier, tenant lieu de spécimens de l'écriture de Maxime [1].

D'autre part, le *cod. 153* est plein de grossières erreurs, ce qui prouve péremptoirement qu'il n'est pas l'original. L'examen de ces fautes permet d'établir qu'il est une copie d'un autre manuscrit du XVIe siècle, le *cod. 42* de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Quelques exemples suffiront à le prouver; nous les choisissons dans l'intitulé de la première œuvre de Maxime figurant dans le recueil, la « Confession de foi orthodoxe ». Au lieu de « Christé Issoucé » ou « Christ Jésus » (*cod. 42*), on trouve écrit « Christé nyné » (*cod. 153*), ce qui n'a aucun sens; au lieu d'« istinneïché ést' pravoslavnykh inok », « il est véritablement un moine orthodoxe » (*cod. 42*), on lit « istinneïché ést' pravoslavnykh ikon » (*cod. 153*), « il est véritablement une icone orthodoxe », erreur manifeste de transcription du mot « inok »; au lieu de « vérou soblioudaïa tzélou », « observant intégralement les préceptes de la foi » (*cod. 42*), « vérou soblioudaïa vérou » (*cod. 153*), répétant indûment le mot « vérou ». Ces fautes privent le texte du *cod. 153* de toute signification; il resterait incompréhensible si on ne pouvait s'en référer au *cod. 42*. Voilà bien la preuve que ce dernier manuscrit a servi de modèle au copiste, homme peu lettré d'ailleurs, qui s'est contenté de transcrire le texte sans chercher à le comprendre. Nous signalons, en outre, qu'il a reproduit la seule

[1] *Cf. planches IX-XI.*

faute du *cod. 42* existant dans ce passage: « pravoslavnykh » au lieu de « pravoslavnyï », ce qui vient confirmer notre opinion que le *cod. 153* est une copie du *cod. 42*[1].

L'hypothèse que le *cod. 42* serait une transcription d'un manuscrit authentique de Maxime reste plausible. En effet, au bas des pages, une inscription indique que le volume a fait partie de la bibliothèque d'un érudit contemporain de Maxime, l'ancien métropolite Josaphat qui, destitué, acheva en même temps que lui sa vie au monastère de la Trinité et fut un de ses grands admirateurs[2].

Par ailleurs, la comparaison du *cod. 42* avec un autre recueil d'œuvres de Maxime, le *cod. 241-242* de la collection Tsarski, va nous permettre de transformer cette hypothèse en certitude. Offert en 1600 par l'archevêque de Vologda, Jonas, au couvent de la Nativité à Vladimir, le *cod. 241-242* porte une inscription disant que « ce saint livre de Maxime le Grec fut transcrit sur de bons textes et après beaucoup de peine et de sueurs »[3]. Il dépend, dans sa composition, de deux sources: premièrement d'un recueil de la famille des *cod. 42* et *153* de l'Académie, comprenant quarante-six chapitres, précédés d'une table des matières et munis d'un appendice contenant quelques poésies de Maxime; ensuite, semble-t-il, du *cod. 73* de Khloudov, de 1563[4]. Celui-ci intervient après le quarante-sixième chapitre et n'a d'autre

[1] *Cf. Moscou, Acad. ecclés., 42*, fol. 8; *153*, fol. 7 (LÉONIDE, *Op. cit.*, 224. 233).

[2] L'inscription au bas des pages porte: « Ce livre est du monastère de la Trinité et de Saint-Serge, du métropolite Josaphat » (BÉLOKOUROV, CCLXV, n° 100).

[3] *Moscou, Collection Tsarski, 241-242* (STROEV, 200).

[4] *Cf. ibid.*, 200-214; LÉONIDE, *Op. cit.*, 224-233, et POPOV, 150-153.

intérêt pour la présente recherche que de conférer au *cod. 241-242* un *terminus post quem*. La première des deux sources nous paraît être précisément l'original de Maxime, dont le *cod. 42* serait une copie quelque peu perfectionnée. En voici la preuve: le *cod. 42* comporte, selon sa table des matières, quarante-sept chapitres qui se présentent dans le même ordre que les quarante-six du *cod. 241-242*, la différence de nombre résultant du fait que le chapitre 38 est scindé en deux par le copiste, dans le but probable de perfectionner le numérotage primitif et de distinguer un «Discours» de Maxime d'une lettre qui en accompagne l'envoi. En outre, les poésies de Maxime, qu'on trouve dans le *cod. 241-242* en appendice et hors numérotage, reçoivent dans le *cod. 42* des numéros d'ordre. Le total effectif des chapitres s'élève ainsi à cinquante-deux, contrairement aux indications de la table. Le numérotage semble être un second perfectionnement apporté après l'achèvement de la copie [1]. Ces diverses améliorations tendent à prouver que le *cod. 42* est postérieur à la première source du *cod. 241-242*. Un nouvel argument nous est fourni par les intitulés des œuvres. Le *cod. 42* y introduit chaque fois le nom de Maxime: « de Maxime le Grec », « du moine Maxime le Grec », etc. Le *cod. 241-242*, par contre, ne présente pas ces mentions. Elles faisaient vraisemblablement défaut dans la source, manuscrit authentique de Maxime. Il y a lieu de remarquer également que le *cod. 241-242* contient moins de fautes et que dans le titre de la « Confession de foi orthodoxe », on lit « pravoslavnyï inok » correctement exprimé. Ces

[1] *Cf.* Stroev, 200-214; Léonide, *Op. cit.*, 224-233.

constatations nous permettent donc d'affirmer l'existence d'un volume perdu, manuscrit de Maxime, qui a servi de source aux recueils de la famille du *cod. 42* du métropolite Josaphat, et qu'ont également utilisé les copistes du *cod. 241-242* travaillant pour le compte de l'archevêque Jonas.

Les recherches sur la genèse des recueils d'œuvres de Maxime peuvent être poussées plus avant encore. On trouve en tête de tous ces manuscrits une préface de l'auteur[1], dont la lecture permet de conclure à l'existence d'une collection initiale composée d'écrits moins nombreux et désignée par les termes « petit livre » et « petit ouvrage »[2]. A l'endroit où la « Préface » passe les travaux en revue, on trouve des références et des allusions aux n°s 5, 6, 8, 9, 13, 14, 17, 20, 21, 24 et 25 du recueil complet, c'est-à-dire celui de Josaphat. Ils sont examinés à tour de rôle, en suivant l'ordre de leur classement. Le vingt-cinquième « Discours », adressé aux gouvernants moscovites, est longuement paraphrasé et tout semble indiquer qu'il venait clore la série primitive. Cette dernière circonstance permet d'identifier le « petit recueil » et les « dix cahiers » envoyés par Maxime en 1547 au métropolite Macaire et dont il est question dans deux de ses lettres, dans lesquelles il parle des mêmes œuvres[3]. Les principaux manus-

[1] La préface de Maxime au premier recueil de ses œuvres n'a pas été reconnue comme étant sienne par l'Académie ecclésiastique de Kazan, qui la publie dans l'introduction de son édition des *Œuvres* de Maxime. Mais E. Goloubinski, par l'analyse interne, et A. Sobolevski, sur des indices philologiques, ont prouvé que le document est de Maxime (*Cf.* MAXIME LE GREC, I, 7-10; GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, II, 243; SOBOLEVSKI, *Travaux de traduction*, 263, n. 1).

[2] книжка et малое сіе трудолюбіе (MAXIME LE GREC, I, 7. 8).

[3] *Cf.* « Lettre au protosyncelle Alexis » (MAXIME LE GREC, II, 383) et « Missive à l'éminentissime métropolite de Moscou » (PHILARÈTE, archevêque, 94).

crits de Maxime du XVI[e] siècle coïncident dans leurs vingt-cinq premiers numéros et l'on peut voir dans ce fait une confirmation indirecte de l'existence du petit recueil primitif. Celui-ci a peut-être été par la suite complété par Maxime lui-même, et c'est ainsi qu'aurait été constituée la collection des quarante-six chapitres. L'introduction, dans la série, de pièces telles que le « Discours sur le triple alleluia » et celui « Sur le signe de la croix avec deux doigts », confère au volume définitif comme *terminus post quem* la date de 1550-1551, car c'est le concile des Cent-Chapitres qui, à cette époque, s'occupa de ces questions [1]. Lorsque le diacre Isaïe, dans sa « Courte préface », parle d'un « livre » de Maxime qui mérita une approbation officielle d'Ivan le Terrible et du métropolite Macaire au cours d'un concile tenu à Moscou [2], c'est probablement du concile des Cent-Chapitres et du recueil des quarante-six « Discours » qu'il s'agit.

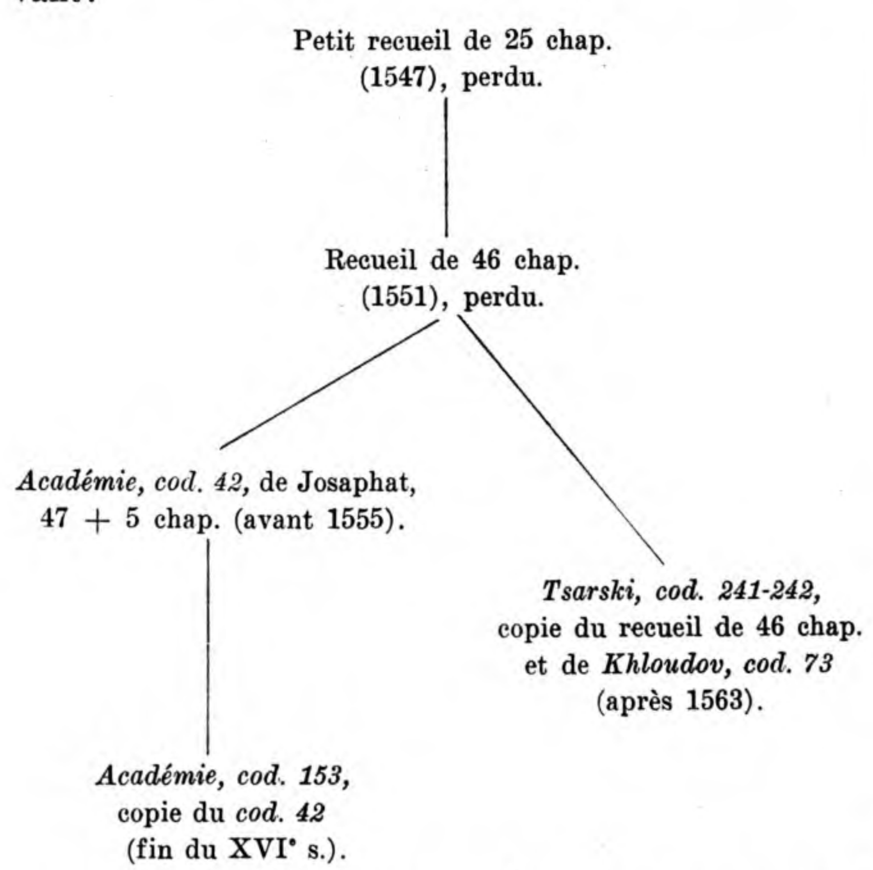
Nous voici parvenus au terme de notre enquête sur la famille des manuscrits du type des *cod. 42* et *153* de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Nous en résumons les conclusions. Il y eut, vers 1547, un premier « petit livre » de vingt-cinq œuvres de Maxime, orné d'une préface de l'auteur. Il fut complété progressivement et, vers 1551, fut constitué un volume plus important de quarante-six œuvres avec une table des matières et des appendices. L'original est perdu, semble-t-il, mais le *cod. 241-242* de Tsarski, dans sa première partie, en conserve une copie. Le *cod. 42* de l'Académie ecclésiastique,

Il est aussi question d'un recueil analogue dans la « Lettre au tsar Ivan Vassiliévitch » (MAXIME LE GREC, II, 379).

[1] DUCHESNE, 87-92. 132.

[2] BÉLOKOUROV, IV.

de quarante-sept chapitres portés plus tard à cinquante-deux, en est une autre copie quelque peu perfectionnée. Elle a appartenu au métropolite Josaphat († 1555). Enfin, le *cod. 153* de l'Académie est une copie, de qualité sensiblement inférieure, du *cod. 42*. La généalogie des recueils de cette famille donnera donc le tableau suivant :



Ces bases permettent de prendre position quant à la provenance de la « Note sur les origines de Maxime le Grec ». Le *cod. 153* est le dernier des manuscrits de la famille ; or lui seul contient la « Note ». Elle y figure en même temps qu'un autre document nouveau, l'« Épitaphe de Théodore le Tvérien ». Ces pièces apparaissent

comme des éléments étrangers puisés à une autre source, qui sont venus s'ajouter aux œuvres réunies dans les manuscrits précédents. La constatation se trouve renforcée par la place que la « Note » et l'« Épitaphe » occupent dans le *cod. 153*, l'une au début, sur la première feuille non numérotée, l'autre à la fin, au dos de la dernière : elles ont visiblement été ajoutées par le copiste après la composition du recueil. L'histoire de la « Note » doit par conséquent être nettement dissociée de celle des premiers recueils des œuvres de Maxime et sa destinée se trouve, par contre, liée à celle de l'« Épitaphe ». On pourrait supposer qu'elles ont été trouvées en même temps sur des feuillets ayant appartenu à Maxime, au couvent de la Trinité où il est mort [1]. Il est légitime, dès lors, de voir avec Goloubinski, dans le destin commun de ces deux pièces rares, une preuve de leur authenticité [2]. Elles ont dû être découvertes dans les toutes dernières années du XVIe siècle, car les premiers biographes de Maxime, le prince Kourbski († 1583) et le diacre Isaïe (qui écrivit vers 1591), ont tous deux ignoré le lieu de naissance de leur héros.

Dernière conclusion : nous ne possédons que des copies de la « Note sur les origines de Maxime le Grec » ; l'original a été égaré et la première copie, celle du *cod. 153*, a été exécutée par un copiste peu lettré, dont le travail est en général, on l'a vu, très imparfait. Par suite, nous comprenons d'emblée pourquoi la source qui touche directement à Maxime nous est parvenue aussi troublée.

[1] Le *cod. 153* de l'Académie et le *cod. 200* de la Trinité, où l'on trouve la « Note » et l'« Épitaphe », ont en effet appartenu tous deux au monastère de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge.

[2] GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, II, 242.

L'histoire de la « Note » étant ainsi retracée, nous pouvons rechercher le sens de son contenu. En voici la traduction littérale :

« La ville d'Arta est de la Ville régnante à dix-huit jours et demi, sur la route vers Jérusalem, et d'Arta à Jérusalem il y a autant, Arta est à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine. La naissance de Maxime le Grec est de la ville d'Arta, de père Manuel et d'Irène, chrétiens, Grecs, philosophes »[1].

A. Sobolevski s'appuie sur une analyse philologique pour prouver l'authenticité du document. Le génitif en *ékh* emprunté au moyen bulgare est une des caractéristiques les plus marquantes du langage de Maxime, et on le retrouve dans les mots : « christianékh, grékokh, philosophékh », « chrétiens, Grecs, philosophes », de la « Note »[2]. Toutefois il faut ajouter que le texte a subi des retouches qui ont modifié la version primitive et l'ont sensiblement déformée. L'erreur la plus flagrante est relative à la position géographique de la ville d'Arta, que la « Note », dans la forme que nous connaissons, situe entre Constantinople et Jérusalem. Une autre particularité suspecte est le nom de Grec donné dans le texte à Maxime. Il semble qu'on doive l'attribuer au copiste russe, Maxime lui-même se désignant habituellement par « le moine Maxime » et « Maxime, moine hagiorite de Vatopédi »[3].

[1] Bélokourov, ccxxxvii s., n° 6. *Cf.* ci-dessous, *planche XI.*

[2] Sobolevski, *Travaux de traduction,* 263, n. 1.

[3] *Cf.* « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (Maxime le Grec, II, 299), « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (*Ibid.,* 346), « Psautier grec de Tver », souscription de Maxime (voir ci-après fac-similé, *planche IX*). — Une seule fois nous voyons Maxime se nommer Maxime le Grec, et c'est dans la « Lettre à des religieuses » (Maxime le Grec, II, 394), mais la phrase est sujette à caution,

C'est la méprise géographique qui seule compromet sérieusement la valeur du document et lui confère un caractère douteux: Maxime naît dans une Arta fabuleuse, placée à mi-chemin entre les deux centres du christianisme oriental, Byzance et Jérusalem [1]. On est tenté de conclure que la première phrase de la « Note », où ce fait est consigné, a été ajoutée par le copiste russe pour insister sur la situation exceptionnelle du lieu natal de Maxime. Seule la phrase finale de la « Note », partie essentielle pour le biographe, serait donc authentique.

Cette conclusion ne peut cependant nous satisfaire, car, après un examen attentif du texte, celui-ci nous a paru devoir être attribué entièrement à Maxime [2]. Il aura voulu rédiger sa notice dans une forme ornée et littéraire, ce qui l'aura conduit à recourir à certains artifices. Le copiste russe s'y sera mépris et aura corrigé le texte, croyant le simplifier, à l'endroit où celui-ci lui paraissait obscur. Il aura remplacé une fois Constantinople par Arta et, par cette substitution malencontreuse, faussé le sens du passage.

La phrase, à notre sens, se présentait primitivement comme suit: « La ville d'Arta est de la Ville régnante à dix-huit jours et demi sur la route vers Jérusalem (lire d'Arta vers Jérusalem) et de *Constantinople* à Jérusalem il y a autant que (si) Arta était à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine ». En

car les catalogues des manuscrits du XVIe siècle ne la reproduisent pas (STROEV, 205, *cod. Tsarski 241-242*; LÉONIDE, *Renseignements*, 230, *cod. 42* de l'Acad. ecclés., fol. 334).

[1] Le « sagenhafte Geburtsort Arta », comme s'exprime KLOSTERMANN, 195.

[2] C'est ainsi, par exemple, que l'expression « Ville régnante » (ἡ βασιλεύουσα πόλις) ne peut se comprendre que sous la plume d'un Grec.

somme Maxime, se portant en esprit à Arta, voulait dire qu'il fallait dix-huit jours pour parvenir d'Arta à Constantinople, renseignement exact [1], et qu'il fallait encore deux fois autant de là à Jérusalem. C'est l'habitude de Maxime, — nous en jugerons sur les documents occidentaux que nous lui attribuons, — de s'exprimer de façon alambiquée pour éviter la banalité lorsqu'il s'agit d'énoncer un simple chiffre [2]. L'obscurité résulte, en pareil cas, des procédés littéraires auxquels il recourt.

Il est possible que notre exégèse soit sujette à caution; elle a du moins l'avantage de maintenir l'authenticité de la « Note » entière. L'argument philologique de Sobolevski en faveur de son attribution à Maxime y gagne en relief, tandis que celui de Goloubinski, pour qui la « Note » et l'« Épitaphe à Théodore le Tvérien » sont de même source, garde sa pertinence. Nos recherches en Occident sur les origines de Maxime confirmeront la stricte exactitude des informations contenues dans la « Note ». Dès lors, les erreurs qu'elle renferme ne peuvent s'expliquer que par des initiatives regrettables du copiste russe et c'est à lui seul qu'en incombe la responsabilité.



Au terme de cette investigation sur les sources russes, récapitulons nos maigres gains et essayons de faire le point sur la personnalité de Maxime le Grec dans sa jeu-

[1] Ce temps est en effet proportionnel aux douze jours que les écrits russes de l'époque estiment nécessaires pour aller de Constantinople à l'Athos. Maxime a coutume d'évaluer les distances en jours de voyage; il déclare, par exemple, qu'Andrinople est à quatre jours de Constantinople (« Commentaires sur une homélie de saint Grégoire », MAXIME LE GREC, III, 48).

[2] Voir ci-dessous, p. 108.

nesse. A vrai dire, le résultat est surtout négatif, puisque nous avons obtenu principalement l'élimination des récits parasites. Ainsi nous avons exclu les données légendaires contenues dans les pseudo-sources et nous en avons prouvé la caducité. Nous avons de même dépouillé de leur faux prestige les récits d'allure hagiographique rapportés par le vieux-ritualiste Mokhovikov. Cette critique nous a permis, par exemple, de faire justice du prénom de Macaire faussement attribué à notre moine. Nous avons, par ailleurs, cherché à préciser le sens de quelques termes de la vieille langue, prêtant à confusion. Après quoi, nous avons relégué au rang de curiosité philologique la qualification de « fils de voïvode », inusitée en Moscovie, créée par un des premiers biographes de Maxime; puis, nous avons classé parmi les méprises d'exégèse des textes de Maxime l'information d'après laquelle notre humaniste aurait étudié à Paris. Telle fut notre récolte d'ivraie. Par contre, retenant comme bon grain certains éléments rares mais d'autant plus précieux, nous nous sommes efforcé de prouver, par l'interprétation de leur contenu, que Maxime a été élève de Jean Lascaris et qu'il est né à Arta en Épire d'un père nommé Manuel. Ces renseignements sont venus s'ajouter aux quelques autres données dignes de confiance, enregistrées dans notre inventaire des sources russes. Maigre butin, dira-t-on! Il n'est toutefois pas à dédaigner, car nous avons atteint cette certitude, non négligeable, de pouvoir affirmer le caractère doublement grec qu'ont valu à Maxime ses origines et son éducation. Cette évidence va s'éclairer maintenant jusque dans le détail par l'étude critique des sources occidentales et athonites.

CHAPITRE III

DOCUMENTS OCCIDENTAUX ET ATHONITES

La critique des sources russes a réalisé une sélection rigoureuse qui nous fournit de précieuses indications. Nous pouvons désormais bâtir sur terrain ferme. Pour ce faire, nos investigations doivent s'étendre et il nous faut chercher hors de Russie de nouveaux matériaux. Quels renseignements complémentaires l'Occident va-t-il nous livrer sur le passé de Maxime auquel, nous le savons, il a servi de décor? A cette question, nos explorations nouvelles vont essayer de répondre. Elles partent, en effet, comme d'un tremplin, de données indubitablement acquises sur la naissance de Maxime en Grèce, et vraisemblablement à Arta, de parents nommés Manuel et Irène; sur son nom de baptême commençant par un M, ses études présumées chez Jean Lascaris, ses relations avec Alde Manuce, son séjour en Italie au temps de la prédication de Savonarole, sa vie au mont Athos de 1506 à 1516 environ. Malgré la concision du signalement, l'identification n'est pas impossible. C'est bien lui que nous retrouvons en Grèce et en Italie sous le nom de Michel Trivolis, et au mont Athos, après son entrée en religion, sous celui de Maxime Trivolis. Le premier, jeune philologue presque inconnu, dont on possède quelques lettres, a disparu de bonne heure des milieux humanistes italiens; le second, moine hagiorite et poète,

est l'auteur d'un petit nombre d'épigrammes. On n'avait point jusqu'ici rapproché ces personnages et nul n'avait encore reconnu Maxime le Grec de Moscovie en Michel ou Maxime Trivolis.

C'est en 1875 que le nom de Michel Trivolis est apparu pour la première fois dans la littérature historique. Firmin-Didot et Émile Legrand ont publié quelques-unes de ses lettres. Le second lui a consacré une phrase: « Dans la riche collection d'autographes appartenant à M. Ambroise Didot, écrit-il, il existe trois lettres grecques d'un certain Trivolis, prenant tantôt le nom de Michel, tantôt celui de Dorileos (?), parfaitement inconnu d'ailleurs, se disant ' Lacédémonien de Sparte ', et qui fut le familier et peut-être le maître de grec ou le scribe du fameux Pic de la Mirandole, chez lequel il habitait, attendu que ses lettres sont datées du ' Palais de la Mirandole ' » [1]. Il est utile de rectifier un détail: Michel Trivolis n'a point vécu à la Mirandole du temps du « fameux Pic », soit de Jean Pic, mais à l'époque de Jean-François Pic, son neveu. Firmin-Didot, parlant des mêmes lettres, avait conclu, sur la foi de l'écriture, qu'elles étaient d'une même personne, bien que signées tantôt « Michel », tantôt « Michel Trivolis », tantôt « Dorileos » et « Lacédémonien de Sparte » [2].

Deux autres lettres de Michel Trivolis conservées à la Vaticane furent signalées par Pierre de Nolhac, en 1887, dans une étude sur *Les correspondants d'Alde Manuce* [3]. Après lui, Chiti les cite en 1902 [4].

[1] LEGRAND, *Histoire de Tagiapiera*, 19.
[2] FIRMIN-DIDOT, 543.
[3] DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 295, n. 1.
[4] CHITI, 58.

En 1907, Spyridon Lambros mentionna Michel Trivolis à propos des actes électoraux de Corfou. Il affirma que celui-ci était, en 1490, le premier de la famille à prendre part au conseil des nobles de l'île [1]. Le renseignement est partiellement inexact: Michel Trivolis figure dans l'acte, mais on y lit qu'il échoua à l'élection.

En 1909, les deux lettres de Michel Trivolis de la Vaticane furent citées par Marie Vogel et Victor Gardthausen dans leur ouvrage sur les copistes grecs. Ils déclarent « qu'il n'y a, à part cela, aucune autre trace de lui » [2]. Ils ont donc ignoré l'existence des lettres de la Mirandole publiées par Firmin-Didot et É. Legrand. Vogel et Gardthausen suggèrent que Michel Trivolis pourrait être frère ou parent de son contemporain Démétrius Trivolis.

En 1914, Nicolas Popescu, dans sa dissertation doctorale sur le patriarche Niphon, mentionne le moine poète Maxime Trivolis du mont Athos. Il ajoute qu'il ne croit pas que des liens de parenté aient existé entre lui et la famille du poète Jacques Trivolis, auteur de l'*Histoire de Tagiapiera* [3].

En 1925, E. Rizo Rangabè donne, dans son livre sur la noblesse corfiote, une généalogie des Trivolis et déclare que Michel Trivolis est « probablement le fils d'un copiste connu, Démétrius Trivolis »; qu'il s'est établi à

[1] LAMBROS, Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι, 324. — LEGRAND, *Histoire de Tagiapiera*, 15, et plusieurs historiens après lui, affirment que les Trivolis ont été inscrits au Livre d'or de la noblesse corfiote dès 1474. L'affirmation paraît gratuite, car nous n'avons retrouvé aucune trace de cette inscription dans les archives de Corfou.

[2] « von einem Μιχαὴλ Τριβώλης von dem sonst keine Spur aufzufinden ist... » (VOGEL et GARDTHAUSEN, 332, n. 4).

[3] POPESCU, 792,

Corfou, a été membre du Conseil des nobles de l'île et a eu pour fils le poète Jacques Trivolis[1]. Toutes ces suppositions sont entièrement gratuites et vont à l'encontre des faits.

Une place particulière dans cette littérature sur Michel Trivolis doit être attribuée à un article de Spyridon Lambros, en 1906, sur une épigramme d'un « moine Maxime » de l'Athos[2]. Lambros n'a pas soupçonné de rapport entre lui et Maxime Trivolis. Cependant, il émet l'opinion que l'épigramme pourrait bien être de Maxime le Grec de Moscovie et il publie les objections de A. Papadopoulos contre cette hypothèse.

Ceci clôt la liste des auteurs qui ont évoqué Michel et Maxime. L'étude des documents qu'ils ont inventoriés nous fournira les éléments pour démontrer l'identité des trois personnages, Michel Trivolis, le moine Maxime Trivolis et notre Maxime le Grec.

1. Copie du procès-verbal des élections de Corfou, 1490 ou 1491.

Les *Argomenti diversi della città di Corfù* nous ont conservé un extrait du registre relatif aux élections de 1490, dans lequel on distingue, parmi les noms des candidats, celui de Michel Trivolis[3]. Nous publions en reproductions photographiques la première et la dernière page du document[4].

Le procès-verbal original du quinzième siècle n'existe plus et nous ignorons la date de la copie, signée par un

[1] Rangabè, 254 s.
[2] Lambros, Ἐπίγραμμα Μαξίμου, 480 s.
[3] *Corfou, Arch., Argom. div.*, V, fol. 280r-282r.
[4] *Planches I-II.*

certain Antonio Phortio. Elle est de 1620 environ, car sur d'autres pièces des *Argomenti diversi* se trouvent des légalisations de la signature de ce Phortio, faites par un nommé Bulgari en 1620 [1]. En tête, on lit l'inscription: « Extrait du livre de l'an 1490 », suivie de l'intitulé dont voici la traduction: « En exécution des clauses de l'article susdit, les personnes indiquées ci-dessous ont été soumises au vote (pour entrer) au susdit Conseil; de même (les personnes indiquées) en dessous ont été soumises au vote (pour entrer) au susdit Gouvernement Magnifique. Au nombre de 107 (votants). Le 26 du mois susdit » [2].

La dernière phrase du titre, se rapportant à un folio antérieur qui ne nous est point conservé, ne révèle pas le mois de l'élection. Comme, dans la république vénitienne et ses diverses possessions, l'année commençait au mois de mars, et qu'ainsi janvier et février 1490 selon le calendrier vénitien font partie de l'année suivante, il n'est pas possible d'établir si l'élection a eu lieu en 1490 ou en 1491. Les mots « En exécution des clauses de l'article susdit » paraissent indiquer que la partie du procès-verbal faisant défaut contenait le texte d'un décret. Il s'agit probablement de celui du Sénat de Venise du 31 juillet 1489, qui avait rétabli le Grand Conseil à Corfou et porté le nombre de ses membres à cent cinquante [3]. En outre, il est question, dans l'intitulé, d'une élection

[1] *Corfou, Arch., Argom. div.*, II, fol. 319r.

[2] « Estrato dal libro del 1490... In executione partis supra scriptae contentis (*sic*) in ea: balotati fuerunt circa supra scriptum Consilium infra scripti: ut infra et balotati fuerunt circa supra scriptum Magnificum Regimen. Cum numero 107. Die 26 supra scripti mensis » (voir ci-dessous, *planche I*).

[3] Capitula Corphoy, 1489, die ultimo Julii, art. 3 (Sathas, 224 s.).

à la fois au Grand Conseil et au Gouvernement de l'île. Or l'extrait du procès-verbal que nous possédons, n'est relatif qu'à l'élection au Grand Conseil. On n'y trouve, en effet, aucune indication des différentes charges administratives que mentionnent habituellement les actes similaires [1]. Il est donc probable que la fin du procès-verbal de 1490-1491 manque également.

Notre copie consiste en cinq pages de deux colonnes citant environ trois cents noms. Nous traduisons le terme « balotati » par « soumis au vote » et non par « élu », parce que la moitié seulement des candidats obtient la majorité nécessaire. Le nombre de voix obtenues par chacun d'eux se trouve à droite et à gauche de son nom. La colonne de gauche est réservée aux « dessi », c'est-à-dire « les oui », et la colonne de droite aux « deno », « les non ». Le chiffre 107 dans le titre indique probablement le nombre de votants, puisque la somme des oui et des non pour chaque candidat s'élève au maximum à 107 [2].

Parmi les derniers noms de la liste, en cinquième page, on trouve le nom de Michel Trivolis, qui obtint vingt votes pour lui et soixante-treize contre lui: « 20 (dessi). Michel Trivoli. 73 (deno) » [3]. Il n'a donc pas été élu.

[1] Ainsi, dans le procès-verbal des élections de 1478, qui, dans le t. V des *Argomenti diversi*, précède immédiatement celui de 1490, les noms des candidats sont chaque fois accompagnés de la fonction postulée.

[2] Voir ci-dessous la reproduction photographique des fol. 280r et 282r du t. V des *Argomenti diversi* (*planches I-II*).

[3] *Ibid.*, fol. 282r (*cf. planche II*). Le nom de Michel Trivolis est le troisième à partir de l'intervalle laissé dans la liste par le copiste, qui, vraisemblablement, n'a pas réussi à déchiffrer certains noms.

2. *Les « Geoponicorum libri XX », copiés par Michel pour Lascaris.*

Une copie grecque des *Geoponica,* appartenant à la Bibliothèque nationale de Paris, se termine par l'inscription : « En deux fois dix plus deux fois quatre jours, moi, Michel, j'ai écrit cet ouvrage pour Lascaris »[1]. L'écriture est indubitablement de Michel Trivolis[2].

Sur ce dernier folio se trouve une deuxième inscription, qui ne fait point corps avec le reste du texte : elle est disposée d'une manière quelque peu asymétrique, et l'écriture est plus négligée. Cette note est conçue en ces termes : « Fin de l'ouvrage sur l'Agriculture, divisé en vingt livres ». Puis, en dessous et en guise de signature, les mots : « de Michel ».

Omont attire l'attention sur une troisième annotation qui paraît être de la même main et qui se trouve à la fin du volume, après trois pages blanches, au bas d'une feuille hors numérotage : « En l'an de grâce 1498 de la naissance du Christ, le 21 du mois de juin »[3]. Vu la place qu'elle occupe dans le manuscrit, il est probable que la date n'a aucun rapport avec l'époque de la copie du livre. Elle ne constitue qu'un *terminus ante quem* du *codex* et une preuve qu'en 1498 il était encore en la possession de Michel Trivolis. Celui-ci était alors à la Mirandole au service de Jean-François Pic, et Jean Lascaris était en France.

Sur la feuille de garde du volume on trouve le nom « Andrea Naugerii » raturé. Ainsi nous est révélée,

[1] *Paris, Bibl. nat., gr. 1994,* fol. 155v.

[2] Voir *planche III,* reproduction photographique d'un folio du manuscrit. L'écriture de Maxime est analysée en détail ci-dessous, p. 109-113.

[3] Omont, *Les manuscrits grecs datés,* 31.

sans doute, l'identité d'un des propriétaires du livre, un humaniste italien qui vécut à Venise et qui, s'intéressant à la botanique, se procura les *Geoponica*. Ce fut toutefois sensiblement après juin 1498, car Navagero est né en 1493[1].

3-6. Quatre lettres de Michel Trivolis datées de la Mirandole.

Elles figurent dans un recueil intitulé: « Lettres écrites par divers savants grecs à la fin du XV[e] siècle ». Nous y relevons les signatures de Marc Musurus, de Zacharie Callergi, de Jean Canon, d'Aristobule Apostolios, de Nicolas Vlastos. Le volume possède cependant une certaine unité, parce que la plupart des lettres sont adressées à un même personnage: Jean Grégoropoulos. Il fut successivement la propriété de personnalités connues; citons le savant Beatus Rhenanus de Bâle, Boecler, qui se le procura longtemps après, Brunck, qui le donna à M. Schweighaeser fils; finalement, il fut entre les mains de A. Renouard, qui le vendit à A. Firmin-Didot[2]. Après cela les traces du manuscrit se perdent et on ignore qui en est le possesseur actuel.

Parmi les quatre lettres de Michel Trivolis, deux ont été publiées par Firmin-Didot; É. Legrand donna un texte meilleur de l'une d'elles, en y joignant les deux

[1] Navagero mourut à Blois en 1529, mais ce fait ne prouve pas que ce soit lui qui ait introduit le manuscrit en France. Omont donne, en effet, une autre explication: il croit que le volume provient de la bibliothèque du cardinal Nicolas Ridolfi, qui fut formée, en partie, par les soins de Jean Lascaris. Achetée à la mort du cardinal par le maréchal Pierre Strozzi, elle passa ensuite entre les mains de Catherine de Médicis et fut incorporée en 1599 à la bibliothèque royale de Paris (Omont, *Ibid.*, 31; *Inventaire sommaire*, XXVI).

[2] Renouard, *Catalogue*, III, 330 s.

autres, inédites[1]. Elles sont reproduites ensemble, en appendice, dans le présent ouvrage. Nous traduisons à nouveau deux d'entre elles et nous proposons une première traduction pour les deux autres[2].

La question se pose de savoir s'il est possible de dater ces lettres. Ni Firmin-Didot, ni Legrand ne s'y sont employés; quant à Renouard, il estime qu'elles ont été écrites à la fin du XVe siècle. Essayons de préciser.

Deux lettres sont datées du 29 mars[3]: l'une d'elles, adressée à Nicolas de Tarse, chanoine de Verceil, a pour but de lui recommander un jeune Crétois; l'autre, qui porte comme adresse: «Et celle-ci pour toi», fut envoyée à un ami, évidemment Jean Grégoropoulos, le jeune Crétois en question, et Michel y fait allusion à sa démarche (« j'ai fait ce que tu me demandais ») et lui dit qu'il lui envoie la lettre non cachetée pour qu'il en prenne connaissance et la fasse parvenir à Verceil. Les deux missives étant relatives à un même fait et portant la même date, sont par conséquent de la même année. L'une d'elles est envoyée de la Mirandole, l'autre fut donc écrite au même endroit.

Une troisième lettre, adressée à « messire Jean Grégoropoulos à Venise », est datée laconiquement de « mars »[4]. Elle fut envoyée également de la Mirandole, mais tandis que dans les lettres du « 29 mars » il est question d'un premier séjour de Michel, il s'agit ici d'un second séjour (« j'ai trouvé le seigneur tout aussi bien

[1] FIRMIN-DIDOT, 538-543; LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 301-303.
[2] *Appendice I, 1-4.*
[3] *Ibid., 1. 2.*
[4] *Ibid., 4.*

disposé à mon égard qu'auparavant»), ce qui permet de conclure que la lettre de «mars» est postérieure aux deux autres d'un an au moins. Nous pouvons affirmer qu'elle est de 1500: en effet, Michel y parle de l'édition aldine de Dioscoride, qui parut en juillet 1499 [1], et il mentionne la présence de Zacharie Callergi à Venise; or ce dernier, après son édition de Galien, le 5 octobre 1500, quitta Venise — pour la Crète, semble-t-il — et n'y reparut qu'au début de 1509 [2]. La lettre est donc postérieure à juillet 1499 et antérieure au départ de Callergi en 1500. Elle ne peut être que de mars 1500 et celles du «29 mars» sont de 1499 au plus tard. Nous pensons que ces dernières datent en réalité de 1498. Les premières lettres qu'on adresse à Grégoropoulos à Venise sont, en effet, datées des mois d'août et d'octobre de l'année précédente [3]. Il est probable que les recherches de Michel pour lui procurer du travail ont eu lieu au début de son séjour dans cette ville, car bientôt on le trouve parmi les collaborateurs de l'imprimerie de Nicolas Vlastos et de Zacharie Callergi, où il travaille au *Grand Étymologique,* paru le 8 juillet 1499 [4]. La date de 1498 pour ces deux lettres de Michel est d'ailleurs indirectement confirmée par la lettre d'Antoine Urceo Codro dont il est question plus bas [5], et par la quatrième lettre de Michel, qui, à notre avis, se place au printemps de 1499, soit entre les deux premières et la dernière.

[1] Pedacii Dioscoridis Anazarbei de materia medica libri sex. Venetiis apud Aldum. Mense Iulio. M.ID. In fol. (RENOUARD, *Annales*, 21, nº 4).

[2] *Cf.* LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CXXVIII; II, 297-299.

[3] Lettre de Georges Carantinos à Jean Grégoropoulos, du 21 août 1497, et lettre d'Aristobule (Arsène) Apostolios à Jean Grégoropoulos à Venise, du 1er octobre 1497 (LEGRAND, *Ibid.*, II, 295. 337).

[4] LEGRAND, *Ibid.*, I, 55. 59.

[5] Voir p. 92 ss.

Cette quatrième lettre de Michel Trivolis est adressée à Jean Grégoropoulos et elle est de la Mirandole également[1]. Pour toute date, elle porte l'indication: « le 26 courant », mais différentes allusions permettent de dire qu'elle est de 1499. Elle mentionne, en effet, la guerre de Venise contre les Turcs, commencée la même année, et, en outre, le séjour de Georges Moschos à Venise, ce qui nous reporte au printemps ou à l'été de 1499[2]. La lettre fut écrite au plus tard en été, car Michel demande si « cet été » la navigation sur l'Adriatique sera sûre.

Un dernier mot à propos d'une particularité de la troisième lettre: dans la signature, Trivolis remplace son prénom Michel par le mot Dorileos. Tel quel, ce mot n'offre guère de sens et on peut se demander si on ne se trouve pas ici devant une faute de l'éditeur[3] ou si une lettre n'est pas restée dans la plume de l'auteur. On pourrait, au lieu de Δωρίλεος, lire Δωρίκλεος, ce qui serait parfaitement intelligible. Dans ce cas Michel Trivolis aurait voulu faire allusion à sa glorieuse origine dorienne (Δώριος : dorien, κλέος gloire) ; interprétation qui paraît cadrer avec le contexte: ὁ ἐκ Σπάρτης Λακεδαιμόνιος, et avec ce que nous savons par ailleurs des sentiments de Michel Trivolis.

[1] *Appendice I, 3.*

[2] Cette date du séjour de Moschos à Venise est connue par une lettre de Marc Musurus à Jean Grégoropoulos (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 313).

[3] D'après le genre de fautes dont Firmin-Didot est coutumier, cette hypothèse paraît la plus vraisemblable: *cf.* ci-dessous, *Appendice I, 1,* l'adresse de la lettre à Nicolas de Tarse.

7. *Lettre d'Antoine Urceo Codro à Baptiste Palmieri, du 15 avril 1498.*

Cette lettre fut probablement écrite à Bologne et envoyée à Venise. Elle fut publiée pour la première fois en 1502 à Bologne, dans une collection d'œuvres de Codro[1]. Il y est question des Aldes et notamment de la préparation d'une édition des œuvres d'Ange Politien. Un passage, dans lequel Codro s'informe auprès de Palmieri d'un certain Michel, nous intéresse particulièrement. En voici la traduction : « Je t'avais écrit, il y a quelques mois, au sujet d'un certain jeune homme grec pour que tu me fasses savoir s'il était rentré de son pays. Tu m'as dit qu'il n'était pas revenu ou que tu n'avais pas de nouvelles de lui. Et voilà maintenant que j'apprends qu'il est déjà depuis trois mois chez Alde. Tu vois, mon Baptiste, quelle diligence tu apportes aux affaires d'un ami. Mais tu me diras : c'est un autre qui est chez Alde. Moi, je sais aux signes qu'on m'a dits que c'est celui que je cherche. Son nom est Michel, il est spartiate d'origine, c'est un jeune homme au long cou. Mais pourquoi t'écrire cela ? Demande toi-même à ce Michel, s'il n'a jamais été à Bologne, et s'il me connaît, moi, ou un autre Bolonais, ou notre Nicolas qui est mort, et quel âge il a. Réponds-moi, je t'en supplie, le plus tôt possible ; de même (demande-lui) s'il veut revenir à Bologne. Mais ne lui dis pas que c'est moi qui t'ai écrit ces choses »[2].

[1] Urceo, fol. Siii^v^.

[2] « Scripseram ad te superioribus mensibus de quodam iuvene Graeco, ut mihi significares an ex patria reversus fuisset ; rescripsisti non reversum fuisse seu nihil de eo accepisse. Et ego nunc audio illum esse cum Aldo iam tres

Léon Dorez, qui réimprima récemment la lettre de Codro [1], déclare que, selon l'avis d'Omont, le Michel dont on parle pourrait être le copiste Michel Souliardos [2]. Mais Codro l'appelle « un jeune homme »; or Michel Souliardos exerçait déjà la profession de copiste en 1475; il est donc peu probable qu'on ait pu le qualifier de *juvenis* en 1498. A notre avis, la personne en question est Michel Trivolis. En effet, nous apprenons par la lettre de Codro que le jeune homme dont il parle était en rapport avec Alde Manuce, ce qui s'applique à Michel Trivolis [3]; qu'il fait état de ses origines spartiates, or Michel signe une lettre à Grégoropoulos « Lacédémonien de Sparte » [4]; que Codro lui aurait fait parvenir des offres de travail par l'entremise de Palmieri, or Michel Trivolis, dans ses lettres datées de cette époque, parle d'une situation qui lui avait été présentée de Bologne [5]. Il dit même qu'on lui a proposé d'y aller « en lui promettant quantité de choses, mais sans faire connaître approximativement les honoraires », et cette phrase caractérise fort bien la proposition de Codro. Signalons encore que les lettres du 29 mars permettent

sunt menses. Vide, Baptista mi, qua diligentia in rebus amici uteris! Sed dices: Est alius qui est cum Aldo. Ego illum ex signis mihi dictis esse intelligo quem quaero. Nomen eius est Michael, Spartiates patria; iuvenis est longo collo. Sed quid haec scribo? Rogato tu illum Michaelem an unquam fuerit Bononiae, et an me norit, an alium Bononiensem, an Nicolaum illum nostrum, qui obiit mortem, et qua aetate sit, mihi rescribe, te obsecro, quamprimum; item an velit redire Bononiam unquam. Noli autem illi dicere haec a me tibi scripta fuisse... » (Urceo, fol. Siii^v).

[1] Dorez, 323-326.

[2] *Ibid.*, 325, n. 1.

[3] Il est question d'Alde Manuce dans la lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500, et dans celles à Scipion Cartéromachos, du 21 et du 24 avril 1504 (*Appendice I, 4. 5. 6*).

[4] Lettre de mars 1500 (*Ibid., 4*).

[5] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Ibid., 2*).

de croire qu'il était effectivement absent de Venise au moment où Codro le supposait « dans son pays ». Codro semble avoir ignoré cependant qu'il fût ensuite reparti de Venise pour se rendre à la Mirandole [1].

8. Lettre de Jean-François Pic de la Mirandole à Zénobe Acciajuoli.

La lettre de Jean-François Pic de la Mirandole à Zénobe Acciajuoli figure dans un recueil de ses œuvres, publié en 1507 à Strasbourg [2]. Elle est datée de la Mirandole, du 13 septembre, sans désignation d'année. Comme l'auteur y fait allusion à des hostilités et que le château de la Mirandole fut pris par son frère Louis Pic le 6 août 1502, nous pouvons conclure que la lettre du 13 septembre est, au plus tard, de 1501.

Le thème essentiel que développe Jean-François Pic est philosophique: il parle de la simplicité divine et de certaines contradictions entre saint Grégoire de Nazianze et saint Thomas d'Aquin. Le passage qui intéresse nos recherches est celui qui termine la lettre: « Michael te salutat ». Or, on ne connaît à ce moment dans son entourage d'autre Michel que notre Michel Trivolis, dont les lettres, on le sait, sont datées de la Mirandole. On conçoit aisément qu'Acciajuoli, travaillant à la traduction d'œuvres des Pères grecs et les éditant chez Alde, ait connu Michel Trivolis qui, chez Pic, se livrait sans doute à une besogne analogue.

[1] Les deux lettres du 29 mars de Michel Trivolis permettent d'affirmer qu'il avait quitté Venise pour la Mirandole et que, précédemment, il avait été absent de Venise (*Ibid.*, *1. 2*).

[2] J.-F. Pic, *Epistolae*, lib. I, fol. A6,

9. La chronique de Saint-Marc.

Dans les annales du couvent de Saint-Marc à Florence, à la date de 1502, on trouve indiqué ce qui suit: « Le frère Michel, fils d'Emmanuel, de la ville d'Arta, qui portait précédemment le même nom dans le siècle, a reçu l'habit des mains du vénérable frère Matthieu Marci, le quatorzième jour de juin, à la première heure de la nuit environ, en l'année du Seigneur 1502 » [1].

Soulignons dès maintenant la coïncidence frappante entre ces renseignements de la chronique florentine et ceux de l'ancienne source russe, la « Note sur les origines de Maxime le Grec ». L'une et l'autre font naître Michel Maxime à Arta et connaissent son père sous le nom d'Emmanuel. D'autre part, la présence à cette époque de Michel Trivolis au couvent de Saint-Marc est indirectement confirmée par les documents suivants, les deux lettres de Michel Trivolis de Florence, où il déclare avoir renoncé à la vie religieuse.

10-11. Deux lettres de Michel Trivolis datées de Florence.

Elles sont adressées à Scipion Fortiguerri, dit Cartéromachos, et conservées à la Bibliothèque vaticane dans un recueil manuscrit de lettres d'humanistes du XVI[e]

[1] « Frater Michael Emmanuelis de civitate Arta, eodem nomine prius in seculo dictus, accepit habitum a venerabili Fratre Mattheo Marci, die quartadecima Iunii circa horam primam noctis anno Domini 1502 » (*Florence, Bibl. de Saint-Marc, Chronica*).

siècle réunies par le cardinal Fulvio Orsini [1]. Nous en publions pour la première fois les textes, fac-similés et traductions [2].

Les deux lettres sont datées d'avril, l'une du 21 et l'autre du 24. Elles sont de la même année, car elles traitent d'un même sujet; l'une fait allusion à l'autre: « ce que je t'ai dit antérieurement dans mon autre lettre », et les trois jours qui les séparent sont mentionnés indirectement dans la seconde lettre, où il est question d'une rencontre « il y a trois jours » avec Pierre Candida, qui avait transmis la première lettre.

Nous croyons que ces deux lettres datent de 1504. D'une part, Michel y adresse des félicitations à Marc Musurus « pour l'honneur dont il a été l'objet »; l'allusion est claire, Musurus ayant été nommé censeur des livres grecs en 1503 par le Sénat de Venise [3] et s'étant vu attribuer, le 22 juillet de la même année, une chaire à l'université de Padoue [4]. D'autre part, elles ont été envoyées au moment où Pierre Candida était à Florence et Cartéromachos à Venise. Or Candida quitte Florence pour Venise le 15 avril 1505 et, en octobre 1504, Cartéromachos est lui-même à Florence [5], preuve péremptoire que les lettres, respectivement datées des 21 et 24 avril, n'ont pu être écrites qu'en 1504.

[1] *Rome, Vat., lat. 4103*, fol. 23A-23B.

[2] *Cf. Appendice I, 5. 6* et *planches IV-VII*.

[3] Voir l'épître dédicatoire de Marc Musurus à Jean de Pins, qui précède les seize discours de saint Grégoire de Nazianze, publiés en 1516 (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, 140. *Cf. ibid.*, CXII).

[4] Arrêté du doge Léonard Loredan du 22 juillet 1503 (texte publié par LEGRAND, *Ibid.*, CXIII).

[5] Scipion Cartéromachos écrit à Alde Manuce de Florence le 11 octobre 1504, et de Rome le 2 décembre 1504. Dans une lettre du 19 avril 1505, il mentionne le départ de Florence de Pierre Candida (DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 283-284, nos 32. 33. 35).

12. Épitaphe de Joachim Ier, patriarche de Constantinople, par Maxime Trivolis.

Cette épitaphe figure dans un recueil manuscrit, des XVe et XVIe siècles, de la Bibliothèque ambrosienne [1], et elle porte le nom de l'auteur. Nous en publions le texte et la traduction [2]. Le patriarche Joachim est mort en 1505, et l'épitaphe mentionne le 8 mai comme étant le jour de son inhumation ou de la translation de ses restes. L'année 1505 donne un *terminus post quem* au document.

13. Épigramme dédiée au Grand Rhéteur Manuel.

Cette épigramme est signée par le « moine Maxime » et ne mentionne pas le nom de Trivolis. Elle se trouve dans un manuscrit du XVIe siècle, à la Bibliothèque ambrosienne [3]. Lambros l'a publiée une première fois [4] et nous la rééditons en y joignant une traduction [5].

Le patriarche Maxime, ainsi que le fit remarquer Lambros, ne peut être considéré comme l'auteur de l'épigramme, puisqu'il est mort en 1497, alors que Manuel devint Grand Rhéteur en 1505 seulement. C'est à ce propos que Lambros estima que l'écrit pouvait être de Maxime le Grec et qu'il publia les objections de Papadopoulos. Celui-ci s'attachait au fait que les œuvres poétiques du Grand Rhéteur, auxquelles l'épigramme est consacrée, avaient toujours été ignorées en Russie.

[1] *Milan, Ambros., A 115 sup.*, fol. 504v.
[2] *Appendice II, 1.*
[3] *Milan, Ambros., N 234 sup.*, fol. 12v.
[4] Lambros, Ἐπίγραμμα Μαξίμου, 480 s.
[5] *Appendice II, 2.*

Il ajoutait que Maxime, en Moscovie, n'avait du reste jamais écrit en grec. A notre avis, l'objection de Papadopoulos est sans portée. Il existe, en effet, une lettre écrite en grec par l'hagiorite et qui date de la fin de sa vie [1]. Il est par ailleurs évident qu'il a composé l'épigramme avant son départ pour la Russie.

Nos recherches confirment l'hypothèse de Lambros. Nous prouvons en effet que Maxime le Grec et le moine-poète Maxime Trivolis ne font qu'un et que Maxime arrive à la Sainte Montagne en 1505-1506. C'est donc entre 1505, année où Manuel devint Grand Rhéteur, et 1517, où Maxime prit la route de Moscou, qu'il convient de situer la rédaction de l'épigramme.

14-16. Trois épitaphes de Niphon II, patriarche de Constantinople.

Une des épitaphes se trouve dans le même manuscrit que celle de Joachim I [2]. Nous la publions également pour la première fois [3]. La date de la mort de Niphon, le 11 août 1508, lui confère un *terminus post quem*.

Les deux autres furent écrites pour être gravées sur un reliquaire: « Inscriptions pour le somptueux reliquaire d'or et d'argent conservant les restes du bienheureux patriarche Niphon, par messire Maxime Trivolis ». Elles figurent dans un recueil manuscrit du

[1] Nous possédons un texte grec de la « Missive de Maxime le Grec au prince Chouïski » (*cod. 126* de l'ascétaire de Florichtchévo). LOPAREV (*Notice*, 52-56), qui la publie, déclare qu'elle semble être un autographe de Maxime. Celui-ci écrivait-il en grec les brouillons de ses lettres (*cf.* version russe de la même lettre, MAXIME LE GREC, II, 415-420) ou correspondait-il en cette langue en certaines occasions avec les Russes?

[2] *Milan, Ambros., A 115 sup.*, fol. 505ʳ.

[3] *Appendice II, 3.*

XVI[e] siècle appartenant au monastère de Dionysiou du mont Athos [1]. Les épitaphes ont été publiées par Lambros [2] et reproduites par N. Popescu [3], mais ces auteurs ne se sont pas intéressés à leur date. Elles furent composées entre 1512 et 1515. En effet, l'une d'elles cite le voïvode de Valachie Néagoé, donateur du reliquaire, qui régna à partir de 1512, et l'année 1515 est gravée sur le reliquaire qui se trouve au monastère de Dionysiou [4].

Nous publions les textes, notre traduction et le facsimilé du document [5] qui, selon toute apparence, est un autographe de Maxime.

17. Canon à saint Jean-Baptiste.

Le canon existe en plusieurs copies, conservées au mont Athos, à savoir : au monastère d'Iviron, à la Laure, à Vatopédi et dans un des ascétaires [6]. Toutes sont du XVIII[e] siècle, mais portent le nom de Maxime : « Canon supplicatoire au Précurseur, poème de Maxime Trivolis ». Dans l'exemplaire de la Laure, l'intitulé ajoute que cette prière est une adaptation d'un canon supplicatoire à la toute-sainte Mère de Dieu.

Nous publions, pour la première fois, le texte du document [7].

[1] *Athos, Dionysiou, 282*, nº 58, fol. 125[r].
[2] Lambros, Κατάλογος, I, 402, nº 3816.
[3] Popescu, 791 s.
[4] Millet, Pargoire et Petit, 465.
[5] *Appendice II, 4, 5* et *planche VIII.*
[6] *Athos, Iviron, 538*, nº 18; *Laura, 2032*, nº 3; *Vatopédi, 1016*, nº 7; *Skètè Kausokalybiou, 212. 4 (135)*, nº 1 (*cf.* Lambros, Κατάλογος, II, 168, nº 4658; Spyridon et Eustratiadès, 376; Eustratiadès et Arcadios, 183; Kourillas, 216).
[7] *Appendice II, 6.*

***

Ainsi les documents concordants que nous ont livrés les archives occidentales et celles du mont Athos, nous permettent de jalonner une longue suite d'années. Ce tracé de l'existence prémoscovite de Maxime n'aurait pu être établi aux seules lumières de ses œuvres russes, qui ne retiennent aucune date. Par ailleurs, la biographie de Maxime se voit singulièrement étoffée par la divulgation qui nous est faite de multiples épisodes et de ses nombreuses amitiés et accointances. C'est ainsi que nous apprenons qu'il a posé sa candidature à des élections à Corfou, en 1490 ou 1491, qu'il a exercé le métier de copiste et a transcrit des manuscrits pour Jean Lascaris. Le groupe des quatre lettres de la Mirandole, de 1498-1500, nous révèle ses fonctions de secrétaire de Jean-François Pic. La lettre d'Urceo Codro apporte de nouvelles indications sur son activité et nous fournit des précisions sur ses relations avec Alde Manuce. La chronique de Saint-Marc vient nous révéler son entrée dans un couvent catholique, tandis que les lettres à Cartéromachos marquent l'abandon récent de la vie religieuse. Autant de documents, autant de révolutions dans l'histoire connue de Maxime. Il reste à démontrer le point capital : l'identité de Maxime le Grec et de Michel Trivolis. C'est à l'examen de cette question que nous consacrerons le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

IDENTIFICATION DE MAXIME LE GREC ET DE MICHEL MAXIME TRIVOLIS

Nous avons donc à établir, par une synthèse des données acquises dans les archives russes et occidentales, l'identité d'un même personnage connu sous trois noms différents: Michel Trivolis, Maxime Trivolis et Maxime le Grec. Sur Maxime le Grec, malgré la discrétion dont il entoure sa personne, quelques précieuses informations peuvent être tirées des sources russes. Sur Michel Trivolis, d'autres documents fournissent à notre enquête les éléments d'appréciation permettant d'entrevoir le jeune humaniste qu'il a dû être. Enfin, sur le moine athonite Maxime, des poésies sorties de sa plume nous apportent plusieurs indications utiles. Tels sont les éléments fournis par nos deux précédents chapitres et qui s'offrent à présent à nos inductions.

Celles-ci se développeront en trois temps: nous nous attacherons d'abord aux concordances biographiques, nous signalerons ensuite quelques analogies littéraires, pour terminer par la confrontation des écritures.

1. Concordances biographiques.

Les informations que nous avons recueillies sur Michel Maxime Trivolis concordent en de multiples points avec celles que nous possédons sur Maxime le Grec. Arrêtons-nous aux principales de ces concordances, celles qui s'affirment de la façon la plus explicite et qui sont les plus démonstratives. Nous reporterons les questions d'importance limitée à la seconde partie de notre ouvrage, où, par une reconstitution détaillée de la vie prémoscovite de Maxime, nous mettrons en évidence l'exacte coïncidence des renseignements dus aux archives occidentales avec les données d'origine russe, le tout s'ajustant parfaitement pour ne former qu'une seule trame ininterrompue.

Il est certain qu'une des preuves capitales de l'identité de Maxime le Grec et de Michel Trivolis est celle de ses origines. Comme nous l'avons constaté, nous possédons une note en vieux russe, venant peut-être de Maxime lui-même, qui donne la ville d'Arta pour lieu de sa naissance et attribue à son père le nom de Manuel[1]. Or voici que cette indication concorde avec les renseignements sur Michel consignés dans la chronique de Saint-Marc, lors de son entrée dans ce couvent à Florence. Celle-ci rapporte que Michel est originaire d'Arta et qu'il est fils d'Emmanuel[2]. La découverte de cette indication est un triomphe pour notre cause.

Nous laissons pour plus tard les concordances moins formelles, quoique persuasives: date de naissance vers

[1] Voir ci-dessus, p. 76 ss.
[2] Voir ci-dessus, p. 95.

1470, descendance d'une famille honorable et lettrée, première instruction en Grèce, etc.[1].

Passons aux relations avec Jean Lascaris, sur lesquelles les deux traditions, moscovite et occidentale, viennent mutuellement se renforcer. Un contemporain russe de Maxime, le prince André Kourbski, nous atteste que Maxime a été l'élève de cet humaniste de renom[2]. Et voici que nous trouvons, dans les collections de la Bibliothèque nationale de Paris, un manuscrit, les *Geoponicorum libri XX,* portant la mention significative qu'il est une copie faite par Michel pour Lascaris[3].

Le nom de Lascaris n'est point le seul à venir appuyer notre thèse de l'identité: Alde Manuce, l'imprimeur vénitien, nous fournit une nouvelle victoire. Dans une lettre russe, Maxime affirme de la façon la plus formelle l'avoir connu et fréquenté à Venise[4]. Or les lettres de Michel Trivolis nous apportent plusieurs preuves de ses relations avec Alde[5]. De plus, une lettre du professeur bolonais, Urceo Codro, indique que Michel avait été au service d'Alde Manuce[6]. L'époque de ces relations concorde également: l'interprétation du récit de Maxime le Grec sur la marque des Aldes rend vraisemblable qu'il a fréquenté l'imprimerie avant 1502[7], or la lettre de Codro précise que Michel avait été employé par Alde dans les premiers mois de 1498. Nous sommes ici sur un terrain historique solide.

[1] Voir ci-dessous, p. 117-145.
[2] Voir ci-dessus, p. 66.
[3] Voir ci-dessus, p. 87.
[4] *Appendice III, 4.*
[5] Voir ci-dessus, p. 93, n. 3.
[6] Voir ci-dessus, p. 92 s.
[7] Voir ci-dessous, p. 191 s.

Laissons pour plus tard la conversion religieuse de Maxime, où pièces russes et pièces occidentales se rejoignent sur les mêmes années 1500-1502 [1], et reportons-nous au mont Athos. Selon les renseignements livrés par Maxime le Grec lui-même, il y séjourna dix ans environ, soit de 1505-1506 à 1516 [2]. Or c'est précisément à cette période que se rapportent les vers que nous lègue le poète athonite Maxime Trivolis: il compose une épitaphe à l'occasion des obsèques du patriarche Joachim Ier († 1505), rédige une épigramme à Manuel de Corinthe, Grand Rhéteur, après 1505, dédie une épitaphe au patriarche Niphon II († 1508) et deux projets d'inscriptions pour un reliquaire, confectionné entre 1514 et 1515 [3].

Tels sont les aboutissements essentiels de nos recherches. Michel Trivolis disparaît d'ailleurs lorsque le moine Maxime Trivolis apparaît à l'Athos. Ce dernier, à son tour, s'efface lorsque surgit en Moscovie Maxime le Grec. Il est non moins caractéristique que dans le nombre impressionnant de renseignements nouveaux livrés par les pièces occidentales, on ne découvre pas le moindre élément s'opposant à notre thèse de l'identité. Bien au contraire, nos connaissances biographiques ne font que se compléter et s'enrichir. Tout vient soutenir, augmenter, préciser la logique de notre argumentation.

Le tableau ci-après résume nos principales connaissances sur Michel Maxime. Des données nouvelles viennent compléter les connaissances acquises, le tout s'insérant dans un cadre chronologique unique. Quant aux

[1] Voir ci-dessous, p. 237.
[2] Voir ci-dessous, p. 274.
[3] *Appendice II, 1-5.*

preuves des diverses assertions particulières, toute la suite de notre ouvrage sur la jeunesse et la maturité de notre héros en constitue la démonstration.

Tableau comparatif des données biographiques.

Maxime le Grec sources russes).	Michel Maxime Trivolis (sources occidentales).

Origines et adolescence.

1470-1491.

Grec, d'une famille honorable, nom inconnu,	Grec, de l'honorable famille des Trivolis,
né vers 1470-1480,	né vers 1470,
à Arta en Épire,	à Arta en Épire,
de parents Manuel et Irène.	de père Emmanuel.
Nom de baptême commençant par un M.	S'appelle Michel.
Première éducation en terre grecque.	Adolescence à Corfou.
. . . .	Candidat aux élections corfiotes de 1490 ou 1491.

Séjour en Italie.

1492-1495.

A Florence, connaît Ange Politien († 1494), assiste à la prédication de Savonarole (entre 1493 et 1498),	. . . .
étudie chez Jean Lascaris (avant 1496).	Copie un manuscrit pour Lascaris (avant 1498).

1496-1501.

. . . .	A Bologne, connaît Antoine Urceo Codro (vers 1496-1497).

A Venise, en rapports suivis avec Alde Manuce (avant 1502).	A Venise, travaille chez Alde Manuce en 1498, lui commande des livres en 1500 (lui offrira ses services en 1504), est intimement lié avec son entourage, dont Jean Grégoropoulos.
A Padoue, connaît Augustin Nifo de Sessa (professeur de 1492 à 1498).	A Padoue, connaît Paul de Canale (le voit en 1500).
A Milan, décrit la somptueuse cour de Ludovic le More (avant 1499).	. . . .
. . . .	A Verceil, en 1497, connaît le chanoine Nicolas de Tarse et le prince Louis Tizzoni, comte de Déciane.
. . . .	A la Mirandole, en 1498, au service de Jean-François Pic.
. . . .	A Corfou, en 1499.
. . . .	A la Mirandole, de 1500 à 1501-1502.
Relate la guerre franco-milanaise (1499-1500).	La Mirandole mêlée aux événements de la guerre franco-milanaise.
Connaît Nicolas Lelio Cosmico de Ferrare († 1500).	La Mirandole, proche de Ferrare.
Parle des traductions des Pères grecs par les Latins.	Travaille à des traductions latines des Pères grecs.
Vive admiration pour Savonarole.	La Mirandole, foyer de ferveur pour Savonarole.
. . . .	Connaît Zénobe Acciajuoli, bibliothécaire de Saint-Marc à Florence.
Conversion religieuse (après 1500).	Conversion religieuse (après 1500).

1502-1504.

. . . .	A Florence,
Décrit dans les moindres détails la vie dominicaine.	prend l'habit au couvent dominicain de Saint-Marc, le 14 juin 1502;
. . . .	quitte la vie religieuse en 1504. En rapport avec Pierre Candida, camaldule. Correspond avec Scipion Cartéromachos.

Vie au mont Athos.

1505-1516.

Se fait moine au mont Athos sous le nom de Maxime (vers 1505-1506) au monastère de Vatopédi.	Se fait moine au mont Athos sous le nom de Maxime.
. . . .	Compose l'épitaphe du patriarche de Constantinople Joachim Ier († 1505).
. . . .	Compose une épigramme au Grand Rhéteur Manuel (après 1505).
Écrit sur saint Niphon (en Moscovie).	Compose l'épitaphe de Niphon II, patriarche de Constantinople († 1508).
Est envoyé en mission pour recueillir des aumônes et pour défendre l'Orthodoxie.	En Valachie, chez Néagoé; compose deux projets d'inscription pour le reliquaire de Niphon II (1514-1515).
Part pour la Moscovie en 1516.	. . . .

2. *Analogies littéraires.*

Il n'est point possible, on le comprendra aisément, d'établir des analogies importantes et décisives entre le petit nombre de lettres et de poésies de Michel Maxime Trivolis qui sont en notre possession[1] et l'œuvre considérable de Maxime le Grec en Moscovie.

Une certaine parenté se remarque entre les images relevées dans les pièces italiennes et russes; gardons-nous toutefois d'attacher trop d'importance à des figures qui ne sont pas beaucoup plus que des lieux communs[2]. On peut, par contre, voir un même procédé littéraire plus particulier à notre auteur dans la façon volontairement compliquée d'exprimer la distance et le temps. D'Arta à Constantinople, il y a dix-huit jours de route, dit Maxime le Grec, et « de Constantinople à Jérusalem, il y a autant que si Arta était entre Jérusalem et Constantinople »[3]. De même Michel Trivolis note: « J'ai écrit cet ouvrage pour Lascaris en deux fois dix, plus deux fois quatre jours »[4].

[1] La comparaison n'est évidemment pas plus décisive entre des genres aussi différents que les lettres de Michel et les poésies de Maxime Trivolis. Notons toutefois l'emploi commun d'un mot rare, τιμαλφέστερον, dans la lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504, et la troisième épitaphe de Niphon II (*Appendice I, 6*; *II, 5*).

[2] Dans une lettre à Grégoropoulos, Michel, pour dire sa vive impatience, se compare à un oisillon attendant la pâture (lettre de 1499, *Appendice I, 3*); Maxime le Grec, II, 317, écrivant à Basile III, emploie, pour exprimer un même sentiment, une image analogue: Vatopédi l'attend comme une poule ses poussins. Afin de rendre tangible le désarroi dans lequel il se trouve, Michel écrit à Cartéromachos qu'il est semblable à un navire secoué par les vents changeants (lettre du 21 avril 1504, *Appendice I, 5*); des images empruntées à la vie maritime, suscitées peut-être par le souvenir de ses voyages entre Corfou et Venise, sont très fréquentes dans l'œuvre de Maxime le Grec (voir, par exemple, notre traduction de la « Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch », *Appendice III, 4*).

[3] « Note sur les origines de Maxime le Grec » (*cf.* ci-dessus, p. 77).

[4] Colophon des *Geoponica* copiés par Michel pour Lascaris (voir ci-dessous, *planche III*).

Nous possédons du moine Maxime Trivolis un canon, quelques épitaphes et une épigramme. On peut constater qu'en Russie, Maxime le Grec a composé le même genre de poésies. Il a, par exemple, rédigé un canon au Paraclet, une épitaphe à Théodore le Tvérien, deux épigrammes pour un ambon consacré par l'évêque de Tver, Acace, etc. Dans l'une de celles-ci, Maxime fait l'éloge de l'ambon, et dans l'autre, il le fait parler: « Moi, ambon, sculpté de façon digne de louange... » [1]. Une des épitaphes de Maxime Trivolis destinées au reliquaire de Niphon fait également l'éloge du patriarche, tandis que la seconde donne la parole au reliquaire: « Moi, reliquaire d'or... » [2]. Dans l'épitaphe à Théodore le Tvérien, le poète dit: « D'où vient-il? Il est Tvérien. De son nom, qui est-il? Théodore » [3]; et dans l'épigramme au Grand Rhéteur: « Et si tu demandes d'où il était et comment il s'appelait, sache que... » [4]. Évidemment, ces analogies dans la technique littéraire seraient insuffisantes pour constituer à elles seules une preuve de l'identité des deux personnages. Elles peuvent être invoquées à titre complémentaire pour corroborer en une certaine mesure les arguments puisés dans les concordances biographiques et l'expertise des écritures.

3. *Confrontation des écritures.*

Cette confrontation intéresse trois groupes de documents: des autographes de Michel Trivolis, un autographe de Maxime le Grec et un autre de Maxime Trivolis; subsidiairement, nous examinons aussi une copie

[1] Maxime le Grec, II, 295 s.
[2] *Cf. Appendice II, 4. 5.*
[3] Léonide, *Renseignements*, 233.
[4] *Appendice II, 2.*

des *Geoponica,* signée « Michel ». Nous reproduisons en appendice des échantillons de ces divers écrits.

L'étude paléographique des anciens écrivains russes conduite par l'archimandrite Amphiloque nous fournit des documents précieux. Nous lui empruntons deux textes qui figurent dans un psautier autographe de Maxime, écrit à Tver en 1540 : le colophon du psautier et un canon à l'Annonciation, qui fait partie du même manuscrit. Les formes de lettres caractéristiques de Maxime ont été relevées en un tableau dressé par les soins d'Amphiloque ; nous en donnons aussi la reproduction [1]. De Michel Trivolis nous possédons deux lettres autographes conservées à la Vaticane, telles qu'il les adressa, en 1504, à Scipion Cartéromachos ; nous les joignons ici en fac-similé [2]. Nous publions aussi la dernière page des *Geoponica,* signée « Michel » [3]. Enfin, nous croyons avoir découvert un autographe du moine Maxime Trivolis dans un manuscrit du monastère athonite de Dionysiou ; nous en apportons aussi une reproduction photographique [4].

Si l'on compare le psautier de Tver aux lettres de Michel Trivolis à Cartéromachos, on est immédiatement frappé par la similitude des écritures. Cette impression que dégage l'ensemble est encore renforcée par l'examen du détail. Certaines lettres sont surtout caractéristiques : le γ, le δ, le θ, le μ, le τ, le χ, le ψ et le ρ avec boucle inférieure vers la gauche. Non moins significatives sont les abréviations et les ligatures, en particulier celle de

[1] AMPHILOQUE, *Description,* tables XV. XVI. Voir ci-dessous, *planches IX-X.*

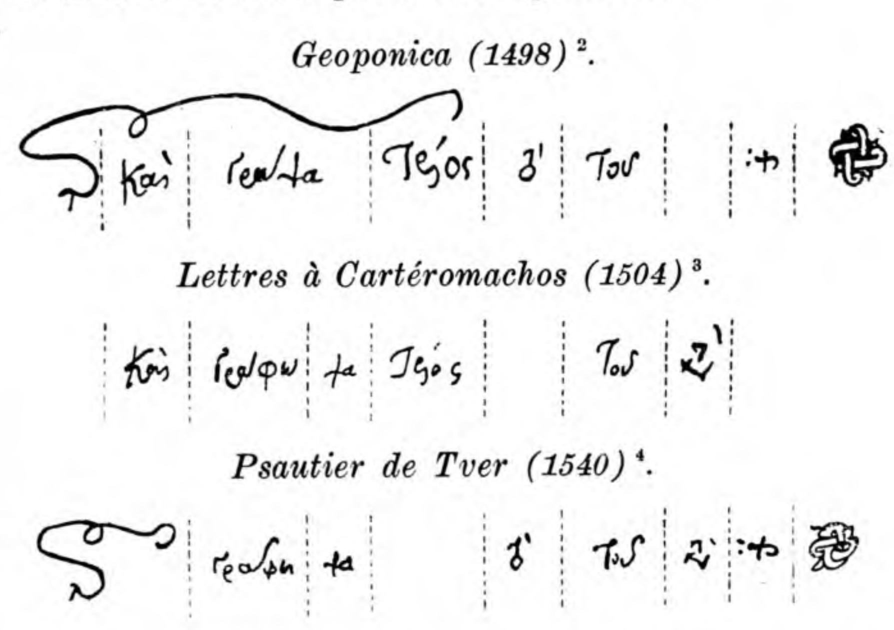
[2] *Planches IV-VII.*

[3] *Planche III.*

[4] *Planche VIII.*

γρα dans **γράφω** et celle du **τοῦ** à grandes boucles [1]. La ressemblance apparaît d'autant plus frappante qu'une quarantaine d'années séparent les deux documents. D'autre part, si on rapproche les *Geoponica* des lettres à Cartéromachos et du Psautier de Tver, on voit que le copiste « Michel », ne peut être que notre Michel Trivolis-Maxime le Grec, car les formes des lettres et celles des ligatures sont, ici aussi, sensiblement les mêmes.

Nous avons réuni dans le tableau suivant quelques faits susceptibles d'éclairer cette démonstration. Si, prises isolément, plusieurs de ces lettres ou de ces ligatures se retrouvent sous la plume d'autres scribes de l'époque, leur présence simultanée dans nos diverses séries de documents ne laisse pas d'être significative.



[1] Ces boucles caractéristiques se retrouvent chez d'autres membres de la famille Trivolis (voir ci-dessous, p. 136, n. 3).

[2] *Planche III.*

[3] *Planches IV-VII.*

[4] *Planches IX-X.*

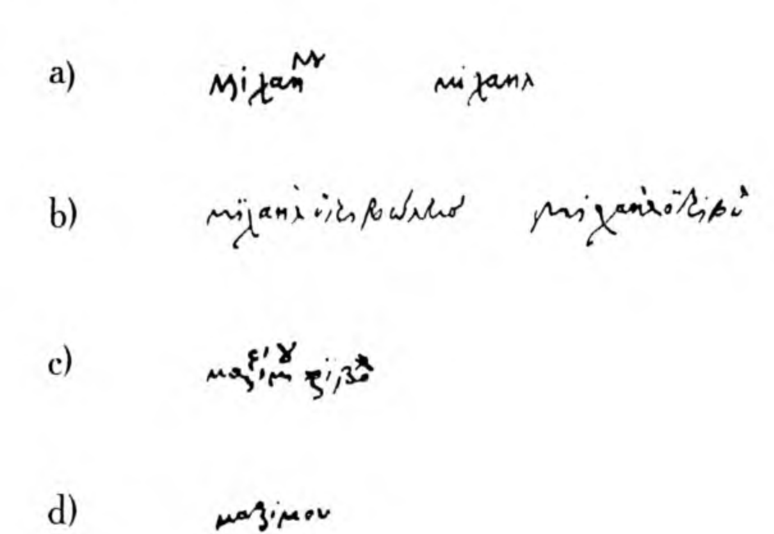
La confrontation des *Geoponica* et du psautier offre l'avantage de nous mettre en présence de deux volumes entiers copiés par Michel Maxime. De part et d'autre, on y retrouve un ornement identique ainsi que le fréquent signe terminal constitué par deux points suivis d'une croix en crochet :ϯ .

Il existe, d'autre part, avons-nous dit, au monastère athonite de Dionysiou un manuscrit du XVI[e] siècle contenant des épitaphes du moine Maxime Trivolis[1]. Nous remarquons que les lettres y sont sensiblement formées de la même manière que dans les pièces identifiées de Michel Maxime. Qu'on se reporte tout spécialement à la forme du θ et du μ que présentent nos fac-similés. Si l'on regrette de ne pas y rencontrer les ligatures caractéristiques des autres textes, il convient de remarquer qu'il serait imprudent d'en tirer une conclusion, car les poésies dont nous reproduisons la photographie ne se prêtent guère à leur emploi. On notera cependant le mot μετὰ, , écrit d'une façon analogue au κατὰ des lettres à Cartéromachos et du psautier de Tver qu'on trouve dans notre tableau. Un supplément d'enquête serait ici des plus utiles. Toutefois, eu égard aux similitudes nombreuses et parfois fort impressionnantes, comme dans le cas de l'υ et de l'ω accentués, il ne paraît pas téméraire de conclure à l'identité de la main.

Pour illustrer nos conclusions, nous donnons un tableau récapitulatif des signatures de Michel Maxime. Il nous permet de confronter celles des *Geoponica* (a),

[1] *Planche VIII.*

celles des deux lettres à Cartéromachos (b), celle du manuscrit de Dionysiou (c) et, enfin, celle du psautier (d) :



Le « Michel » apposé en signature aux souscriptions des *Geoponica* est fort semblable au prénom de Michel qui figure au bas des lettres. Et si la première syllabe du nom Trivolis peut apparaître quelque peu différente dans les lettres et dans le manuscrit de Dionysiou, cet écart n'offre pourtant rien d'une dissemblance. Rappelons au surplus que sur ce dernier document la signature se lit en marge, où l'auteur, faute de place, l'a griffonnée.

***

En résumé, concordances biographiques, analogies littéraires et identité des écritures nous ont révélé deux aspects manifestement complémentaires d'une même

personnalité, Michel Maxime Trivolis et Maxime le Grec. Toute hésitation est désormais bannie, car les clichés de l'un et de l'autre se superposent en de trop multiples points. Une vision simultanée des deux images à travers le stéréoscope de nos analyses biographiques et psychologiques sera dès lors possible pour donner du relief à l'ensemble. Elle apportera, on peut le pressentir, une mise en valeur de certains détails typiques. Dans la perspective des années et des événements, la personne historique de Maxime se détachera des récits de caractère légendaire. Les traits de sa physionomie s'esquisseront tout différents de ceux du Maxime des icones. Nous écoutions l'accent prophétique et inspiré d'un moine russifié à souhait, et nous voici soudain en présence d'un Grec latinisé et humaniste, sachant goûter la vie, doté d'un esprit délié, expert à manier l'argument critique. Dans cette résurrection du Maxime historique gît le pourquoi des contrastes qui nous troublaient dans le Maxime des écrits hagiographiques. Certaines œuvres de Maxime le Grec, appartenant à la fin de sa vie, n'exprimaient en effet que l'écho d'une âme longtemps façonnée par le milieu russe. Elles n'autorisaient pas à elles seules l'explication de son attitude parfois paradoxale en face des mœurs et de la politique moscovites. Mais la rencontre avec Michel Trivolis nous a fait retrouver l'homme premier. Tout s'est alors éclairé dans une synthèse harmonieuse des traits, à première vue discordants, que connaît l'histoire du vénérable Maxime.

DEUXIÈME PARTIE

JEUNESSE ET MATURITÉ DE MAXIME LE GREC

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE ET PREMIÈRE JEUNESSE

Avec la première partie de notre travail nous venons d'achever une étude technique, quelque peu aride, de recoupements de textes, consistant en une suite d'analyses comparatives et de déchiffrements paléographiques. En dépit d'apparences modestes, elle nous a conduit à des résultats d'une importance capitale dans leur concision: la certitude d'avoir affaire, en Michel Trivolis, Maxime Trivolis et Maxime le Grec, à un seul et même personnage. Désormais nous pouvons nous élever au-dessus de ces premières fondations et donner de ce schéma biographique une interprétation psychologique plus ample. Cette personnalité multiple dans sa continuité, cette vie dans laquelle nous avons discerné trois grandes phases, nous allons en suivre le cours depuis ses origines et en préciser la signification.

La première tâche qui s'offre à nous dans cette voie est l'étude du climat où va éclore la pensée de Maxime le Grec. Sans croire à l'influence exclusive du milieu quant à l'apparition même des talents, nous en admettons l'action efficace sur leur orientation. Aussi, le passé occidental de Maxime le Grec va-t-il s'ouvrir sur une rétrospective familiale. Celle-ci nous révélera quelques-uns des traits dont il a hérité, et le replacera dans

les courants de pensée auxquels il appartient par sa naissance. L'étude de ses origines nous permettra de suivre dès la source la psychologie de notre héros et elle nous montrera que les éléments essentiels de Maxime le Grec se trouvaient déjà préformés en Michel Trivolis. Ainsi s'affermira d'autant mieux la continuité spirituelle des deux personnages dont nous avons établi l'identité. Un fait s'impose tout d'abord: l'éclat intellectuel de la famille Trivolis, le caractère humaniste et religieux de ses membres. Michel Trivolis va nous apparaître sur la courbe ascendante d'une lignée où se transmet le suc vivifiant des traditions érudites. Le novateur que nous allons évoquer nous semblera d'autant mieux préparé à son rôle que cet héritage humaniste se manifestera plus clairement. A la voix du sang viendront s'ajouter les influences plus ou moins directes de ses relations et de ses maîtres, influences que nous verrons se conjuguer et dont nous évaluerons l'apport. C'est de cet ensemble que procède pour la plus grande part la figure de Maxime le Grec, à qui nous allons nous efforcer de restituer son caractère original. Il en ressortira clairement que son génie n'est pas le fruit miraculeux d'une génération spontanée, mais bien le résultat tangible d'une maturation des tendances sous l'action du milieu.

Rechercher les liens de parenté de Maxime le Grec afin de déceler quels nœuds le rattachent à la civilisation gréco-latine, c'est tout d'abord rendre justice à une famille longtemps méconnue par les historiens et dont les nobles relations proclament déjà l'éminente distinction. Les travaux classiques sur l'histoire byzantine

ne mentionnent pas, en effet, la famille Trivolis à laquelle notre démonstration apparente le moine hagiorite Maxime le Grec [1]. Une telle omission peut étonner en raison des rapports étroits qu'ont entretenus certains de ses membres avec la famille des Paléologues. Une lettre adressée, entre 1403 et 1407 ou entre 1383 et 1387 [2], par Manuel II (empereur de 1391 à 1425) à un Trivolis, qui se trouvait à cette époque dans le Péloponèse, dans l'entourage de Théodore Ier, despote de Mistra (1383-1407), fournit l'expression incontestable de relations amicales [3]. Sans doute est-ce à ce même personnage, alors à Constantinople, que Démétrius Cydonès attribue, vers 1380, la réconciliation de deux empereurs, unis par les liens du sang [4]. A la génération précédente, un autre Trivolis, passé sous silence par les historiens modernes de la famille, le patriarche de Constantinople Calliste Ier (1350-1363), fut l'ami et le conseiller de Jean V Paléologue [5]. Il est l'auteur d'écrits religieux et la famille Trivolis possède en lui un saint de l'Église orthodoxe. Le nom que portait Maxime dans la vie séculière était donc celui d'une des grandes familles de Byzance [6].

[1] Nous conformant à une habitude reçue, nous transcrivons Τριβώλης « Trivolis » et non « Tribolès ». Certains documents italiens portent « Trivoli ».

[2] Des raisons diverses, mais non décisives, militent pour l'une et l'autre date (*cf.* LOENERTZ, 111 ss.).

[3] LEGRAND, *Lettres de l'empereur Manuel*, 12-13: lettre τῷ Τριβώλῃ (*cf.* LAMBROS, Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι, 321 s.).

[4] CAMMELLI, *Démétrius Cydonès*, 19 s.; *Personaggi bizantini*, 108. — La date de 1380 environ, proposée par MERCATI, *Per l'epistolario*, 24, et LOENERTZ, 286 s., permet d'affirmer que la réconciliation en question est celle de Jean V et d'Andronic IV Paléologue.

[5] Il ressort du *cod. 3632* de l'Université de Bologne, fol. 352r, que Calliste a porté le nom de Trivolis: « Ἔτει ,στωοα, Ἰουλίῳ κ' ἐξῆλθε Κάλλιστος πατριάρχης Τριβόλης τρίβους Σέρβους καὶ ἀπέθανεν » (LAMBROS, Βραχέα χρονικά, 81).

[6] RIZO RANGABÈ, 253, émet l'opinion qu'« il est possible et même probable qu'originairement les Trivolis étaient de Gênes ». Il cite IPPAVITZ, 78, et men-

les courants de pensée auxquels il appartient par sa naissance. L'étude de ses origines nous permettra de suivre dès la source la psychologie de notre héros et elle nous montrera que les éléments essentiels de Maxime le Grec se trouvaient déjà préformés en Michel Trivolis. Ainsi s'affermira d'autant mieux la continuité spirituelle des deux personnages dont nous avons établi l'identité. Un fait s'impose tout d'abord: l'éclat intellectuel de la famille Trivolis, le caractère humaniste et religieux de ses membres. Michel Trivolis va nous apparaître sur la courbe ascendante d'une lignée où se transmet le suc vivifiant des traditions érudites. Le novateur que nous allons évoquer nous semblera d'autant mieux préparé à son rôle que cet héritage humaniste se manifestera plus clairement. A la voix du sang viendront s'ajouter les influences plus ou moins directes de ses relations et de ses maîtres, influences que nous verrons se conjuguer et dont nous évaluerons l'apport. C'est de cet ensemble que procède pour la plus grande part la figure de Maxime le Grec, à qui nous allons nous efforcer de restituer son caractère original. Il en ressortira clairement que son génie n'est pas le fruit miraculeux d'une génération spontanée, mais bien le résultat tangible d'une maturation des tendances sous l'action du milieu.

Rechercher les liens de parenté de Maxime le Grec afin de déceler quels nœuds le rattachent à la civilisation gréco-latine, c'est tout d'abord rendre justice à une famille longtemps méconnue par les historiens et dont les nobles relations proclament déjà l'éminente distinction. Les travaux classiques sur l'histoire byzantine

ne mentionnent pas, en effet, la famille Trivolis à laquelle notre démonstration apparente le moine hagiorite Maxime le Grec [1]. Une telle omission peut étonner en raison des rapports étroits qu'ont entretenus certains de ses membres avec la famille des Paléologues. Une lettre adressée, entre 1403 et 1407 ou entre 1383 et 1387 [2], par Manuel II (empereur de 1391 à 1425) à un Trivolis, qui se trouvait à cette époque dans le Péloponèse, dans l'entourage de Théodore Ier, despote de Mistra (1383-1407), fournit l'expression incontestable de relations amicales [3]. Sans doute est-ce à ce même personnage, alors à Constantinople, que Démétrius Cydonès attribue, vers 1380, la réconciliation de deux empereurs, unis par les liens du sang [4]. A la génération précédente, un autre Trivolis, passé sous silence par les historiens modernes de la famille, le patriarche de Constantinople Calliste Ier (1350-1363), fut l'ami et le conseiller de Jean V Paléologue [5]. Il est l'auteur d'écrits religieux et la famille Trivolis possède en lui un saint de l'Église orthodoxe. Le nom que portait Maxime dans la vie séculière était donc celui d'une des grandes familles de Byzance [6].

[1] Nous conformant à une habitude reçue, nous transcrivons Τριβώλης « Trivolis » et non « Tribolès ». Certains documents italiens portent « Trivoli ».

[2] Des raisons diverses, mais non décisives, militent pour l'une et l'autre date (*cf.* LOENERTZ, 111 ss.).

[3] LEGRAND, *Lettres de l'empereur Manuel*, 12-13: lettre τῷ Τριβώλῃ (*cf.* LAMBROS, Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι, 321 s.).

[4] CAMMELLI, *Démétrius Cydonès*, 19 s.; *Personaggi bizantini*, 108. — La date de 1380 environ, proposée par MERCATI, *Per l'epistolario*, 24, et LOENERTZ, 286 s., permet d'affirmer que la réconciliation en question est celle de Jean V et d'Andronic IV Paléologue.

[5] Il ressort du *cod. 3632* de l'Université de Bologne, fol. 352r, que Calliste a porté le nom de Trivolis: « Ἔτει ,στωοα, Ἰουλίῳ κ' ἐξῆλθε Κάλλιστος πατριάρχης Τριβόλης τρίβους Σέρβους καὶ ἀπέθανεν » (LAMBROS, Βραχέα χρονικά, 81).

[6] RIZO RANGABÈ, 253, émet l'opinion qu'« il est possible et même probable qu'originairement les Trivolis étaient de Gênes ». Il cite IPPAVITZ, 78, et men-

Sans doute, la métropole de l'Orient n'est pas la vraie patrie de Maxime le Grec ; du moins est-elle assez proche de son cœur pour inspirer inconsciemment, comme nous le verrons, certaines réactions, révélatrices de sa mentalité religieuse.

L'exode massif qui suivit l'invasion turque poussa vers les rivages de l'Occident les membres de la famille Trivolis. Corfou devint alors une étape importante sur le chemin de l'exil et un centre de regroupement pour le monde hellénique dispersé. Rien d'étonnant dès lors à ce que, dans la seconde moitié du XV[e] siècle, nous trouvions des Trivolis à Corfou : en premier lieu le bibliophile Démétrius Trivolis, puis Michel Trivolis, notre futur Maxime. Au début du XVI[e] siècle vivent dans la même île, Stamo et Jacques Trivolis. Ils seront les premiers à s'installer définitivement à Corfou et peu à peu la famille perdra le souvenir de ses origines étrangères. Le poète Jacques Trivolis se déclare déjà corfiote [1].



Les fastes de la famille des Trivolis ne s'arrêtent pas à l'époque qui nous intéresse. Au cours des siècles, les

tionne également un document non daté, qui serait « conservé aux archives de Corfou », sur lequel il ne donne aucune indication et dont nous n'avons pas retrouvé trace. Sans doute est-il possible qu'il ait existé à Corfou des Trivolis d'origine italienne, mais qu'on aurait tort de confondre avec nos Trivolis venus de Mistra. Il n'est d'ailleurs pas exclu que ceux-ci, comme bien d'autres familles byzantines, aient tenu leur nom de lointains ancêtres italiens venus s'établir en terre grecque.

[1] Legrand, *Histoire de Tagiapiera*, 14.

Trivolis s'illustrèrent dans l'histoire de Corfou et, en 1770, le titre de comte leur est conféré par le doge vénitien Alviso Mocenigo. Leur blason porte trois boules, armes parlantes (trebolli).

***

Avant de nous attacher à scruter directement le visage de Michel Trivolis, il n'est pas inutile d'évoquer la personnalité de l'un des membres de sa famille, Démétrius Trivolis, son contemporain et son aîné. Cela nous permettra de porter un jugement sur le niveau spirituel de la famille au temps même de notre héros et nous fournira, bien qu'indirectement, un élément d'appréciation qui nous fera d'emblée mieux situer Michel Trivolis sur le fond de l'humanisme familial.

A cet égard, Démétrius Trivolis, copiste savant [1] et bibliophile [2], est une figure caractéristique et, sous maints aspects, annonciatrice de l'idéal nouveau. Son originalité première est d'avoir mis sa plume au service de divers auteurs grecs: Homère, Platon, Plotin. En somme, c'est un lettré de l'époque qui s'intéresse aux sources antiques de la pensée.

Démétrius s'attribuait volontiers le nom de Spartiate ou de Péloponésien de Sparte, ce qui nous permet de

[1] Voir ci-dessous, p. 122, n. 2.

[2] Il n'est pas possible, en effet, de réduire le rôle de Démétrius à celui de copiste. Il a possédé une bibliothèque personnelle (voir ci-dessous, p. 126 ss.) et, lorsqu'il transcrit des ouvrages pour lui-même, il ne manque pas de les signer de son nom, tandis qu'il laisse sans souscription ceux qu'il copie pour autrui (voir ci-dessous, p. 124, n. 2). Ajoutons encore qu'il lui arrive d'employer des copistes pour son propre compte, comme c'est le cas pour le *Monac. gr. 449*, écrit en partie par Michel Lygizos (HENRY, *Études plotiniennes*, II, 208).

supposer qu'il était apparenté aux Trivolis dont nous avons constaté l'existence à Mistra, l'ancienne Sparte[1]. Or, on l'a vu, tout nous autorise à croire que cette famille Trivolis possédait un haut degré d'instruction. La lettre dont nous avons parlé, adressée par Manuel II à l'un de ses membres, est, en effet, pleine d'allégories et ne peut être comprise que par un homme très cultivé. Dès lors, rien ne nous empêche de supposer que les descendants de ce Trivolis ont eu la même éducation soignée. D'autre part, les annotations faites par Démétrius sur certains manuscrits confirment cette hypothèse en ce qui le concerne, car elles témoignent d'une finesse d'esprit remarquable et de bonnes connaissances philologiques et littéraires[2]. Ces connaissances, il les a acquises très probablement avant 1460, car nous possédons de lui une copie du *Timée* datée de 1461-1462, qui, sans aucun doute, est un travail d'adulte. Ainsi les intérêts intellectuels de Démétrius l'apparentent à l'humanisme. Par la direction que prend sa pensée, il fait figure de précurseur dans les voies du platonisme et du plotinisme où s'engagera plus tard Michel. Il sert de trait d'union

[1] Démétrius se dit Spartiate dans les colophons de ses copies de l'*Odyssée*, de l'*Anthologie* et du traité de médecine de Dioscoride, et il se déclare Péloponésien de Sparte dans les souscriptions du *Timée*, des *Ennéades* et des *Prolégomènes* de Porphyre. Les manuscrits sont cités plus loin, p. 123 s.

[2] Tel est l'avis de H. F. Müller, 116. — Démétrius s'intéresse visiblement aux idées de Plotin. En marge des *Ennéades* qu'il transcrit, on trouve fréquemment le mot « attention » (σημείωσαι, en abrégé ση'). Son activité critique s'exerce aussi à corriger les titres des traités de Plotin et à les harmoniser entre eux (Henry, *Études plotiniennes*, II, 209; *Recherches*, 108). Par ailleurs il n'est pas exclu qu'il soit l'auteur d'une scolie et qu'il ait essayé de compléter le texte de Plotin (*Ennéades*, IV, 7) à l'aide d'Eusèbe. Même s'il faut y reconnaître le travail d'un copiste antérieur, il reste vrai que l'on est redevable à la diligence de Démétrius du texte restitué et de la scolie dans son état actuel (Henry, *Recherches*, 81 ss.; *Études plotiniennes*, I, 360; II, 231-236, 325-339).

entre celui-ci et l'école platonicienne de Mistra, représentée par Bessarion et quelques autres anciens élèves de Gémiste Pléthon.

Dans ce *Timée,* le premier en date des manuscrits de Démétrius, écrit à Corfou, il déclare en note avoir pris ce lieu comme résidence après la conquête de sa patrie [1]. Il est à remarquer qu'à la même date, le dernier despote de Morée, Thomas Paléologue, et sa famille se sont réfugiés à Corfou, après avoir quitté Mistra pour fuir devant les Turcs. Ils sont arrivés dans l'île en juillet 1460, accompagnés d'un petit groupe de nobles personnages. On peut supposer que ce n'est pas là simple coïncidence, mais que les liens d'amitié qui existaient entre les Paléologues et les Trivolis ne s'étant pas relâchés, Démétrius a suivi les derniers Paléologues en exil. Tandis que la famille impériale reste à Corfou durant plusieurs années et que Thomas Paléologue va en Italie, Démétrius se transporte à Gortyne, en Crète, où nous le retrouvons en 1464-1465. En effet, une copie des *Ennéades,* faite en Crète, porte cette date [2].

Démétrius se rend ensuite à Rome. En 1469, il y copie l'*Odyssée* [3] et, en 1471-1472, l'*Anthologie des épigrammes grecques* [4]. Sa présence dans la Ville éternelle coïncide une fois de plus avec celle de certains membres de la famille des Paléologues ; c'est le 1er juin 1472 qu'y furent célébrées les fiançailles de la fille de Thomas, Zoé-Sophie, avec Ivan III, Grand Prince de Moscovie,

[1] *Escurial,* Φ -I-1, fol. 207v (GRAUX, 92).

[2] *Munich, Bibl. de l'État, gr. 449,* fol. 127 (HARDT, 404; H. F. MÜLLER, 96; HENRY, *Études plotiniennes,* II, 206).

[3] *Cracovie, Bibl. de l'Univ. Jagellone, 543,* fol. 1v (WISLOCKY, 168).

[4] *Venise, Marc., gr. 621,* fol. 66 (ZANETTI, 317).

représenté par procuration. La princesse emportait avec elle les espoirs des émigrés grecs et en particulier de son tuteur, le cardinal Bessarion, qui voyait dans ce mariage un moyen de faire des Slaves les instruments de la libération de sa patrie [1].

Le 18 novembre de cette même année 1472 mourait Bessarion, ami et protecteur de Démétrius, pour lequel celui-ci avait copié, en Crète d'abord, à Rome ensuite, plusieurs œuvres anciennes [2]. La disparition du cardinal et la dispersion de la famille Paléologue coupa-t-elle les attaches romaines de Démétrius? Il retourna, en tout cas, à Corfou comme l'indique le dernier document de sa main, une copie de Dioscoride datée de 1481 [3]. On pourrait trouver les raisons de son retour dans son amour pour la Grèce, dont témoignent fréquemment les annotations de ses manuscrits. Jamais il ne néglige de rappeler la perte de sa patrie et, dans sa copie de l'*Odyssée,* il s'exprime en termes d'une émotion vécue: « Ce livre, dit-il, ... est écrit depuis la prise de Lacédémone, ma patrie, jadis prospère, à présent malheureuse et digne de pitié » [4]. Il s'intéresse aux mesures qu'il eût fallu prendre pour conjurer le danger turc et copie le célèbre rapport où Pléthon avait exposé à Manuel II son plan de réforme du Péloponèse [5]. Ces faits permettent de

[1] ECK, 425; PIERLING, *La Russie,* 169.

[2] COCHEZ (75) et HENRY (*Études plotiniennes,* I, 33; II, 218) attribuent à Démétrius Trivolis une copie des *Ennéades,* différente de celle déjà citée, le *cod. Marcianus gr. 240*; elle porte en marge des notes de l'écriture de Bessarion et a donc été en sa possession. Selon HENRY, *Ibid.,* II, 208, il aurait en outre exécuté pour Bessarion une copie de Porphyre et de différents ouvrages d'Aristote (*cod. Marc. gr. 234, 213, 215*).

[3] *Paris, Bibl. nat., gr. 2182,* fol. 87 (OMONT, *Les manuscrits grecs datés,* 23).

[4] WISLOCKY, 168.

[5] *Milan, Brera, A. D. XV. 9[25]* (MARTINI, I, 14).

croire qu'il ne s'est pas acclimaté en Italie et que ses regards sont restés tournés vers la Grèce.

Il semble que Démétrius soit rentré à Corfou pour s'y installer définitivement, car il paraît y avoir fondé une famille. D'après certains indices généalogiques, on peut conclure que Stamo et Jacques Trivolis, de Corfou, étaient ses fils. Cette opinion est basée sur le fait que le prénom de Démétrius (ou Dimo) se perpétue dans leurs lignées selon l'usage qui veut que les petits-fils prennent le nom du grand-père; on trouve deux cousins « Dimo » mentionnés dans les actes corfiotes: « Dimos quondam Stamo » et « Dimos quondam Jacomo » [1]. Il est probable que Stamo, l'aîné des fils de Démétrius [2], naquit avant 1489, car en 1509, il était membre du Grand Conseil corfiote [3], dont on ne pouvait faire partie avant vingt ans. Le second fils, Jacques, le poète [4], entra au Conseil des Nobles en 1520 [5], devint syndic en 1541 [6] et fut nommé juge en 1545 [7]. Or on ne pouvait appartenir au Conseil avant vingt ans, être syndic avant trente-huit ans, et les juges devaient être âgés de quarante ans [8]. Ceci nous permet de conclure que Jacques a dû naître dans les toutes dernières années du XVe siècle.

[1] *Corfou, Arch., Argom. div.*, II, fol. 51^{r}. 57^{r} (*cf.* LEGRAND, *Histoire de Tagiapiera*, 17).

[2] En 1512, Stamo, dans un acte notarié, représente les intérêts de Jacques, probablement encore mineur (RIZO RANGABÈ, 254).

[3] *Corfou, Arch., Argom. div.*, V, fol. 302^{r}, col. 2.

[4] LEGRAND a publié deux poèmes grecs de Jacques Trivolis: *Histoire du roi d'Écosse et de la Reine d'Angleterre* et *Histoire de Tagiapiera, surcomite vénitien.*

[5] *Corfou, Arch., Argom. div.*, V, fol. 305^{v}, col 1.

[6] *Ibid.*, II, fol. 3^{v} (LEGRAND, *Histoire de Tagiapiera*, 16).

[7] *Ibid.*, fol. 33^{r} (*Ibid.*, 16-17).

[8] LUNZI, 274. 281, 284.

Si l'on en croit un vers de Jacques, sa mère appartenait à la famille Calogera. Voici le vers en question, traduit par Legrand: « Celui qui voudra connaître l'auteur du présent poème, qu'il sache que c'est Jacques Trivolis, le fils de la nonne »[1]. Legrand prend à tort le vers de Jacques dans le sens littéral de fils de nonne[2], car il existait une famille grecque connue, du nom de Calogera ou Lemoine (en grec **Καλόγερας**) et dont le blason portait un moine. Plusieurs mariages furent conclus au cours des siècles entre cette famille, dont on retrouve les traces à Chypre, en Grèce et à Corfou, et celle des Trivolis[3].

Jean Lascaris nous apporte la dernière précision au sujet de Démétrius. Voyageant en Grèce à la recherche de manuscrits pour la bibliothèque de Laurent de Médicis, il inventoria les volumes en possession de Démétrius Trivolis. Il visita Corfou et Arta en 1491, probablement en mai ou juin[4], et les listes des livres relevés démontrent que Démétrius avait conservé une bibliothèque personnelle. Le fait de posséder une riche collection de manuscrits pourrait paraître surprenant, si nous n'avions déjà signalé en Démétrius un amateur

[1] LEGRAND publie le texte grec, dont il corrige les fautes d'orthographe, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, 203; le même texte sans corrections, *Ibid., XVIIe s.*, 184; la traduction française se lit dans l'*Histoire de Tagiapiera*, 15.

[2] Le poète aura transformé « τῆς καλόγερας » en « τῆς καλογραίας » pour les besoins de la rime.

[3] RIZO RANGABÈ, 47-62.

[4] Cette date peut se déduire de deux points de repère: d'un côté, les lettres de recommandation dont était muni Lascaris de la part de Laurent de Médicis au départ de Florence, datées du 27 avril 1491; de l'autre, une lettre de Lascaris à Démétrius Chalcondyle, écrite de Constantinople le 10 juillet 1491 (*Florence, Arch. de l'État, Arch. Mediceo av. il Principato, filza 63, a C. 137. B.* et *Ibid., filza 93, a 586*; *cf.* PICCOLOMINI, *Aggiunte*, 152).

avisé des lettres classiques. Les colophons de quelques-uns des livres transcrits par lui accentuent encore ce caractère de bibliophile [1]. « Ce beau livre, écrit-il dans l'*Odyssée*, est l'œuvre et la propriété de Démétrius Trivolis... » [2], et dans l'*Anthologie des épigrammes grecques*: « Ce très beau livre est l'œuvre des mains de Démétrius Trivolis et sa propriété... J'ai copié sur une très bonne copie » [3]. Remarquons combien Démétrius insiste sur la beauté de l'exemplaire et sur le fait que celui-ci est sa propriété personnelle. C'est là une manifestation des goûts qui se répandent à cette époque et qui font, des humanistes, des amis de la beauté sous toutes ses formes [4]. Il possédait, par exemple, un excellent exemplaire des *Prolégomènes* de Porphyre, du XII[e] siècle, sur lequel on lit qu'il l'a « acheté » après la prise de sa patrie, Lacédémone [5]. Ce qui confirme notre opinion qui voit en lui un amateur de livres, disposant d'une bibliothèque personnelle, probablement apportée de Grèce et complétée par des achats et par ses propres copies.

[1] VOGEL et GARDTHAUSEN, 106, ne remarquent pas les mots « κτῆμα Δημητρίου Τριβώλη » dans l'annotation sur l'*Odyssée*, et c'est ainsi qu'ils supposent que le volume a été transcrit pour le compte du cardinal Bessarion, alors que celui-ci n'est mentionné, tout comme le pape Paul II dans le même texte, que pour préciser l'époque de la copie du manuscrit (*cf.* ci-dessous, p. 133). Cela n'exclut pas que ce dernier ait pu, dans la suite, être cédé par Démétrius à Mathias Corvin (*cf.* HENRY, *Études plotiniennes*, II, 211).

[2] WISLOCKY, 168.

[3] ZANETTI, 317.

[4] Ainsi, Démétrius Trivolis, « avec le goût qui le caractérise », orne son exemplaire des *Ennéades* de « rubriques d'un rouge flamboyant, d'un dessin net et gracieux »; sur non moins de trois pages, il réussit « le tour de force de commencer toutes ses lignes par un τ, ce qui encadre agréablement le texte » (HENRY, *Études plotiniennes*, II, 208-209).

[5] *Munich, Bibl. de l'État, gr. 222* (HARDT, 451).

Nous avons une preuve certaine que sa collection contenait des ouvrages de valeur. Dans ses deux listes intitulées, l'une « chez messire Démétrius Trivolis », l'autre « à Arta, chez messire Démétrius Trivolis », Lascaris a noté les titres de vingt-huit volumes [1]. Or on remarque que, parmi les ouvrages qu'il a trouvés sur sa route vers Constantinople, huit l'intéressent particulièrement et qu'il les signale à Chalcondyle [2]. Il est frappant que sept de ces volumes appartiennent à Démétrius ; ce sont les *Difficultés et solutions* de Dexippos, le *Lexique des dix rhéteurs*, les *Allégories* d'Héraclite, le *Discours* de Thémistius, les *Scholies* sur différents livres d'Aristote, les *Scholies* d'Étienne d'Alexandrie sur les *Premiers analytiques*, l'*Interprétation des raisonnements sophistiques* de Domninos de Larissa. Un fait est également caractéristique : Lascaris a pu acquérir le huitième volume, *De la division des problèmes* de Sopatros, qui n'appartenait pas à Démétrius ; mais sa lettre nous apprend qu'il a été obligé de faire exécuter des copies des sept autres. Apparemment Démétrius, en bon bibliophile qu'il était, n'a pas voulu se séparer de ses manuscrits. Collectionneur avisé, par le choix qui préside à ses investigations littéraires, il se hausse au niveau d'un Lascaris. Exemple de vitalité tenace de l'hellénisme qui, vaincu en Orient par la barbarie turque, va s'implanter en terre latine et pousser de nouveaux surgeons.

[1] *Rome, Vat., gr. 1412*, fol. 58a. 59b (K. K. MÜLLER, 392. 394; LAMBROS, Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι, 318. 320).

[2] La lettre à Démétrius Chalcondyle est publiée dans PICCOLOMINI, *Due documenti*, 417-420, et dans LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 322-324.

Un seul point restait obscur dans les notes de Jean Lascaris: « à Arta, chez messire Démétrius Trivolis », a-t-il mentionné. Le nom de cette ville apparaissait ici pour la première fois dans l'histoire des Trivolis. Mais la présence de Démétrius en Épire n'a plus rien d'étonnant maintenant que nous tenons la preuve de la naissance de Michel Maxime à Arta, ce qui établit le lien entre les Trivolis et cette ville. Ce n'est là, d'ailleurs, qu'un détail dans le tracé général de l'émigration grecque tel que nous l'avons esquissé.

⁂

L'évocation de Démétrius Trivolis nous a permis d'apprécier le haut niveau intellectuel d'un des membres contemporains de la famille de Michel Maxime. Nos investigations porteront maintenant sur ses propres parents. Elles vont nous initier au climat religieux de l'époque et nous faire connaître les difficultés confessionnelles que rencontraient les émigrés dans le monde latin.

Nos recherches antérieures nous ont amené à mentionner Manuel et Irène comme étant les parents de Michel Maxime, et la ville épirote d'Arta comme son lieu d'origine [1]. Il a donc existé à Arta un Manuel Trivolis.

Le fait de retrouver des Trivolis simultanément à Corfou et à Arta n'est point pour surprendre. Les relations entre les deux villes étaient étroites: pour Corfou, Arta était le centre commercial le plus proche, distant seulement de cent vingt kilomètres; pour Arta, Corfou

[1] Témoignages concordants des sources russes et occidentales (voir ci-dessus, p. 76, 95, 102).

était la première escale sur la double route maritime d'Otrante et de Venise. Des affinités existaient de longue date entre Arta et Corfou. Du temps des despotes Tocco, Arta avait été le siège d'une cour composée de Grecs et les regards des Corfiotes se tournaient volontiers vers elle. D'autre part, Corfou était une place forte de Venise, et les despotes Tocco dépendaient dans une certaine mesure de la République, car, malgré l'importance de leurs possessions en Épire, ils devaient prêter serment de fidélité et inscrire leurs noms sur les listes des nobles du Grand Conseil vénitien. Pendant la minorité de Léonard II Tocco, Venise confia la garde militaire des possessions de celui-ci à Corfou. C'était à la veille de la prise d'Arta par les Turcs (mars 1449). La domination turque ne parvint pas à briser tous les liens entre Arta et Corfou. Pendant la dernière décade du XVe siècle, des renseignements politiques sur Arta et Janina continuent à parvenir à Venise par Corfou, comme en font foi les annales de Marino Sanuto [1]. Ce que nous venons de rapporter situe donc les membres de la famille Trivolis, émigrés de Morée, dans un même milieu et une même région.

Les données que nous possédons sur Michel Trivolis laissent apparaître comme probable sa parenté avec Démétrius : tous deux aiment à évoquer leur ascendance spartiate ; tous deux sont en relation avec Jean Lascaris ; Démétrius, demeurant à Corfou, possède une bibliothèque à Arta et Michel Maxime, né à Arta, se retrouve plus tard à Corfou ; l'un est un savant copiste de Platon et de Plotin, l'autre se montrera imprégné des idées

[1] SANUTO, II, 624 s.; 781; 1004 s.; 1127, etc.

platoniciennes. Démétrius était-il oncle de Michel et, du même coup, frère de Manuel? Les trente ans d'intervalle entre l'activité de Michel et celle de Démétrius favorisent l'hypothèse, laquelle rend parfaitement compte des données que nous possédons sur Démétrius, notamment de sa bibliothèque d'Arta. Il est peu probable, en effet, qu'après avoir dû s'enfuir de Grèce dans son jeune âge, Démétrius y soit retourné vers la fin de sa vie, emportant sa précieuse collection de manuscrits dans une ville toujours aux mains de l'envahisseur, et abandonnant sa famille à Corfou [1]. On ne voit pas ce qu'il eût gagné à un changement d'orientation si total. Du reste, son fils Jacques naquit à Corfou dans les toutes dernières années du siècle; et, de plus, le Dioscoride qu'il avait copié ne quitta pas l'île; on le retrouve entre les mains de familles corfiotes [2], ce qui indique clairement la stabilité de la bibliothèque. Lascaris distingue d'ailleurs nettement entre les volumes appartenant à Démétrius et ceux qu'il a vus chez Démétrius à Arta. L'existence de deux demeures appartenant aux Trivolis, l'une à Corfou, l'autre à Arta, s'expliquerait par le fait que le père de Démétrius, quittant Mistra, serait venu s'installer à Arta. A l'époque où Lascaris rendit visite à Démétrius, celui-ci le conduisit donc probablement dans la maison paternelle à Arta, où vivait aussi son frère Manuel.

[1] Ce retour a paru si invraisemblable à certains historiens qu'ils n'ont pas osé conclure à l'identité du copiste Δημήτριος Τριβώλης avec le Δημήτριος Τριβόλιος à qui Lascaris fit visite, au cours de son voyage en Grèce (OPPERMANN, 419).

[2] En haut du verso de la seconde feuille de garde du Dioscoride (*Paris, Bibl. nat., gr. 2182*) se trouve la mention que le volume a été la propriété d'Antoine Éparque, comme l'a déjà remarqué OMONT, *Catalogue*, 11, nº 40.

Qui était Manuel Trivolis? La note russe, qui consigne les quelques renseignements sur les origines de Maxime, nous éclaire à son sujet en termes discrets mais qui voient leur signification relevée par les circonstances. Elle les qualifie, sa femme et lui, de « chrétiens, Grecs et philosophes [1] ». Or le terme de « chrétiens » prend tout son relief dans un pays conquis par le Croissant, où certaines familles grecques passaient à l'Islam, au grand scandale de leurs compatriotes. La qualification de « philosophes » indique que Manuel était lettré. La présence chez lui de nombreux manuscrits inventoriés par Lascaris s'accorde avec cette qualité d'érudit. Maxime complète ce signalement en précisant dans une de ses œuvres : « Je ne suis pas fils de prêtre » [2]. Manuel n'était donc pas un ecclésiastique orthodoxe. Ces traits succincts, que laisse transparaître l'histoire, nous sont précieux en ce qu'ils campent la silhouette de Manuel Trivolis dans la perspective de l'émigration grecque, érudite et chrétienne. L'unité spirituelle de la famille Trivolis dont nous traçons l'ébauche s'en trouve ainsi renforcée.

Examinons de plus près cette attitude religieuse. Maxime nous apporte sur ce point d'appréciables lumières. Sous le rapport des tendances confessionnelles, il classe sa famille dans le groupe des Grecs hostiles à l'Union de Florence et à tout compromis avec l'Église latine. Il se déclare issu de parents « vrais-croyants », ce qui, dans la Moscovie du XVI[e] siècle, signifie l'exclusion de toute attache avec le monde latin. Aucun doute quant

[1] Voir le texte complet, p. 76.

[2] « Brève réponse au concile » (PHILARÈTE, archevêque, 84).

au sens de ses paroles, que le contexte vient encore renforcer: « Pour cette même vraie foi, écrit-il, j'ai lutté en des lieux et temps différents, et notamment contre les Latins forts en Écritures Saintes et en sciences profanes » [1].

Toutefois cette hostilité irréductible à l'égard de Rome n'était pas professée par l'émigration grecque dont il avait lui-même fait partie jadis, comme Démétrius Trivolis, et qui s'était disséminée dans les pays latins ou soumis à la domination latine. Les sentiments de Démétrius sont mis en évidence par une annotation dans sa copie de l'*Odyssée,* achevée, dit-il, « pendant le pontificat du Père Paul II, le Vénitien, et durant le cardinalat du très vénéré Bessarion, Grec d'origine, ayant la dignité d'évêque de Sabine et de patriarche de Constantinople » [2]. En reconnaissant ainsi au cardinal Bessarion le titre de patriarche, Démétrius se range dans la fraction des émigrés admettant l'autorité de Rome sur l'Église byzantine. A son tour, Michel Trivolis subit l'influence latine, au point même de devenir, comme nous le verrons, religieux dominicain pendant son séjour en Italie.

Ces diverses attitudes, qui rendent si complexe la position spirituelle de Michel, trouvent une part d'explication dans l'histoire religieuse de Corfou. Il nous paraît nécessaire, par suite, de mettre en relief les pratiques en usage dans l'île depuis l'Union de Florence. Un document du XVI[e] siècle fournit des détails typi-

[1] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » (MAXIME LE GREC, II, 370 s.).

[2] WISLOCKY, 168.

ques sur la manière dont cette union y était appliquée [1]. Avant d'être ordonné, un prêtre grec se rendait chez l'« épitrope du métropolite latin ou, comme ils disent, son vicaire »; là, il prêtait serment « de ne faire aucune opposition, de ne pas verser dans le schisme »; après quoi, « la qualité d'uni » lui était reconnue et il était assuré de n'avoir à subir aucune vexation. La procession du Saint-Sacrement se faisait en commun et les prêtres des deux rites, «revêtus de leurs ornements, s'y trouvaient réunis, ils concélébraient, chantaient ensemble, ne faisaient plus qu'un». A la fête de saint Arsène, un saint local, « les Grecs célèbrent avec les Latins la liturgie, les autels seuls restant distincts; les Grecs y lisent les premiers l'épître, les Latins ensuite; il en est de même pour l'évangile; quant aux laïcs, les deux peuples se trouvent confondus devant les deux autels, priant et chantant ensemble ». Le samedi saint, les Grecs se réunissent avec les Latins dans une même église latine, les prêtres des deux rites revêtent leurs habits sacerdotaux, portent sur leurs têtes le ' Saint-Sépulcre ' ou l'Agneau, un seul et même pour tous ». « Quand meurt un Latin et que les papas grecs l'apprennent, ils se rendent auprès de lui, sans même y être invités, revêtent de leur côté également leurs habits sacerdotaux, chantent et disent l'office du défunt ensemble ». « Les laïcs grecs, quand ils se trouvent dans un endroit où il n'existe pas de prêtre de leur langue, vont dans les églises des Latins, y prient, y suivent les offices et, le cas échéant, y plient le genou, se confessent à leurs pères spirituels

[1] « Erreurs et fautes des Corcyréens », *Athos 1340*, nº 5, document publié pour la première fois par LAMBROS, Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα, 56-59; nous le reproduisons et traduisons dans l'*Appendice IV*.

et en reçoivent la communion »; « ils forment ouvertement une même communauté pour les baptêmes et les mariages... comme des gens de même foi ».

L'ambiance religieuse d'Arta, où habitait Manuel, se différencie nettement de celle de Corfou. Depuis la domination turque, le patriarcat de Constantinople, dont dépendait le métropolite d'Arta, avait renié l'Union; déjà précédemment, au lendemain du concile de Florence, Arta avait reçu des prédicateurs qui faisaient appel aux Grecs pour le maintien et la défense des croyances de leurs pères, et pour la stricte observance des rites traditionnels [1]. Dans ces conditions, la phrase de Maxime sur la profession par ses parents à Arta d'une plus intransigeante orthodoxie, garde toute sa valeur biographique, son caractère de sincérité et de bonne foi. Arta, symbole de la pureté orthodoxe, dominera certainement les souvenirs d'enfance de Maxime, déposant en lui un ferment de combativité à l'égard du christianisme latin. Natif d'Arta, dès le berceau il se sentira pénétré de l'ambiance de la piété orientale, dont le symbole est le cierge et la lampe brûlant lentement devant l'icone.

Sans doute, nous n'avons pas réussi à trouver à Arta des traces directes de Manuel Trivolis, le nom de Manuel étant très fréquent à cette époque [2]. Nous ignorons également le sort des manuscrits inventoriés par Lascaris

[1] GÉDÉON, 489.

[2] Il est question, notamment, dans un texte de SANUTO, II, 781, d'un Manuel d'Arta, agent de renseignement des Corfiotes sur les agissements des Turcs: « 1499-giugno. Da Corphù, dil capitano zeneral data in galia a di 24 marzo. Come havia scrito a di 21 et 23, per un patron di gripo, qual non è ancor zonto, poi esser venuto da lui uno Manoli qual è amico de Fait-Bassà sta al Arta, et à portato lettere dil ditto a lui drizate... ».

chez les Trivolis et qui auraient pu nous fournir quelques indices sur Manuel. Pourtant un manuscrit de l'Abbazia Fiorentina porte un monokondilion qui nous paraît être celui de Manuel Trivolis [1]. La conjecture est des plus acceptables, le prénom de Manuel, déjà reconnu précédemment [2], ne pouvant être mis en doute. Quant au nom Trivolis, nous en proposons une reconstitution selon les règles d'une expertise qui en garantit tout au moins la vraisemblance.

Voici la reproduction du monokondilion :



On peut retrouver la plupart des éléments du nom de famille Trivolis : d'abord un τ [3], puis une lettre qui peut être un ρ, puis un ι certainement, ensuite plusieurs boucles qui peuvent fort bien constituer un β couché, un ο sûrement et, qui plus est, cet ο porte l'accent tonique, ce qui renforce notre supposition. Il y a place ensuite

[1] *Florence, Laurent., Conv. soppr., 64,* fol. 174v, marg. inf.

[2] Rostagno et Festa, 146.

[3] Cette boucle du τ se retrouve, comme un legs familial, dans les autographes de Michel Maxime (voir ci-dessus, p. 110-111) et de Démétrius Trivolis (voici, par exemple, , aux folios 16r et 111r du *Monac. gr. 449,* dont Henry, *Études plotiniciennes,* II, 209, a souligné les « courbes sinueuses et délicates »).

pour une lettre, mais il peut également s'agir d'une simple ligature. Enfin, la terminaison paraît bien être λης. On reconnaît donc :

τ ρ(?) ι β(?) ό (?) λ η ς

Si notre lecture est correcte, et elle semble l'être, il se pourrait que nous ayons sous les yeux un des volumes de la bibliothèque de Manuel Trivolis et la signature authentique du père de Maxime le Grec.



Abordons directement à présent les jeunes années de Michel Trivolis pour voir quelles influences plus particulières ont pu s'exercer sur lui. Tout d'abord le lieu de sa naissance. La concordance de la source russe et de la Chronique de Saint-Marc quant aux origines de Michel Maxime, nous permet d'établir irréfutablement qu'il est né à Arta. Lui-même, dans ses œuvres, ne fait qu'une seule fois allusion à sa patrie et en termes si imprécis qu'on ne peut savoir s'il veut désigner les îles grecques sous la domination vénitienne ou les territoires de la Grèce proprement dite, aux mains des Turcs. Il déclare simplement : « Je suis Grec, né... en terre grecque »[1]. D'autre part, si Michel prend plaisir à signer « Lacédémonien de Sparte » au bas d'une lettre joviale et plaisante adressée à un camarade de son âge[2], nous ne devons voir là qu'une marque d'orgueil juvénile : il désire affirmer que la Laconie est le berceau

[1] « Confession de foi orthodoxe » (MAXIME LE GREC, I, 36).

[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*). De cet usage de Michel vient sans doute qu'Urceo Codro, dans sa lettre à Palmieri, le déclare originaire de Sparte (voir le texte ci-dessus, p. 92).

de sa famille et cela ne prouve pas qu'il ait jamais été lui-même à Mistra. Avec la même pointe de vanité, plus tard, en Moscovie, Maxime parlera des « Hellènes, mes ancêtres »[1]. Nous ne pouvons donc accorder à ces témoignages la même importance qu'à l'invocation répétée de Démétrius: « ma patrie, Lacédémone, jadis prospère, à présent malheureuse »[2], qui nous donne l'impression qu'il avait vécu en Morée.

Nous ne possédons aucune indication précise sur l'année de la naissance de Michel Maxime. Les biographes russes la situent entre 1470 et 1480, se basant sur l'âge avancé qu'il avait atteint à sa mort et sur sa maturité d'esprit évidente lorsqu'il assista à la prédication de Savonarole. Cependant les listes électorales de Corfou nous ont procuré une donnée plus précise. Nous voyons que son nom y figure en 1490. Or le Sénat vénitien venait de décréter, en 1489, qu'on ne pouvait siéger au Conseil de l'île avant l'âge de vingt ans[3]. Le document permet donc d'établir d'une façon positive que sa naissance n'est pas postérieure à 1470. Ajoutons qu'elle ne peut être de beaucoup antérieure à cette année. En effet, dans une lettre d'Italie, datée de 1498, Michel parle d'un ami en ces termes: « un autre jeune homme, non moins instruit que moi »[4]. La même année, un de ses maîtres, Urceo Codro, emploie pour le désigner l'expression « un jeune homme »[5]; on voit aussi Maxime le Grec affirmer qu'il était « jeune encore »

[1] « Épître sur les légendes de la mythologie ancienne » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 101).

[2] Copie de l'*Odyssée* (WISLOCKY, 168).

[3] SATHAS, 226.

[4] Lettre à Nicolas de Tarse, chanoine à Verceil, du 29 mars 1498 (*Appendice, I, 1*).

[5] Lettre à Baptiste Palmieri, du 15 avril 1498 (voir ci-dessus, p. 92).

lorsqu'il séjourna en Italie [1]. Ces indications concordantes des sources occidentales et russes sur sa jeunesse au moment de son séjour dans la péninsule s'opposent donc à ce que l'on recule la date de sa naissance beaucoup au delà de 1470.

Maxime reçut vraisemblablement sa première instruction avant son départ pour l'Italie. Il déclare lui-même avoir été « éduqué en pays grec » [2]. Il dit aussi que sa langue « naturelle » ou maternelle est le grec [3]. Ses contemporains russes, Zénobe d'Otna et Nil Kourliatev, mentionnent qu'il a été « élevé dans les sciences » et qu'il a « étudié d'abord dans sa propre langue » [4]. Au dire d'un de ses collaborateurs, il connaît le grec mieux que le latin [5]. Des documents du mont Athos nous apprennent également qu'il a fait des études « depuis sa tendre jeunesse » et relatent qu'il n'est pas un « autodidacte »[6]. Ce dernier témoignage expliquerait son départ d'Arta pour Corfou. En effet, les conditions d'éducation étaient défavorables à Arta: « En Grèce, dira Maxime, les sciences sont presque éteintes et arrivées à leur dernière agonie » [7]. Par contre, Corfou possédait une école grecque dont la renommée était étendue; des étudiants venaient même d'Italie pour y apprendre le grec. En résumé, c'est une éducation

[1] « Explication de la sainte image du Sauveur » (MAXIME LE GREC, III, 123) et « Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch » (GUENNADI, 185; voir notre traduction, *Appendice III, 4*).

[2] « Confession de foi orthodoxe » (MAXIME LE GREC, I, 36).

[3] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (MAXIME LE GREC, II, 312).

[4] ZÉNOBE, 964; « Postface de Nil Kourliatev » (STROEV, 323).

[5] « Lettre de Démétrius Gérasimov » (GORSKI, 190).

[6] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » (OBOLENSKI, *Actes*, 33) et « Missive de l'higoumène Anthime » (*Actes historiques*, 176).

[7] « Lettre à messire Théodore Karpov » (MAXIME LE GREC, I, 363 s.).

grecque qui a spécialement façonné la mentalité de Maxime dès son plus jeune âge. Il se trouve ainsi prédisposé à demeurer spécifiquement Grec et à recevoir une empreinte indélébile pour évoluer dès l'aube de sa vie dans le sens national.

A quel moment le fils de Manuel a-t-il quitté sa ville natale d'Épire? On peut supposer que ce fut après 1479, lorsque prit fin la guerre entre la Sublime Porte et la République de saint Marc. Il serait allé habiter à Corfou chez son oncle Démétrius, après le retour d'Italie de ce dernier, vers 1481. Comme Michel s'est présenté aux élections de 1490 et que dix ans de résidence étaient requis [1], on peut admettre qu'il a fait dans l'île un séjour prolongé. Ce détail est d'autant plus important pour saisir la mentalité de Michel, qu'il a dû rencontrer à Corfou un maître de valeur en la personne de Jean Moschos. C'était un homme âgé, rhéteur et philosophe, qui avait émigré de Constantinople [2] à Mistra et de Mistra à Corfou [3]. On possède de lui un traité sur la procession du Saint-Esprit [4], ainsi qu'une oraison funèbre en l'honneur du Grand-Duc Luc Notaras [5]. A en juger par l'objet de ces écrits, il pouvait être rangé dans le groupe des anti-latins. Le titre de *Procession du Saint-Esprit du Père* révèle clairement

[1] LUNZI, 269.

[2] Apostolios, écrivant à Jean Moschos vers 1471-1473, lui dit qu'il n'oubliera jamais l'heureux temps qu'ils ont passé à Byzance (NOIRET, 128).

[3] Antoine Éparque, par sa mère petit-fils de Jean Moschos, écrivant à Antimaque, parle des Moschos s'enfuyant de Lacédémone devant l'invasion turque (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, LXXXIX, n. 1).

[4] Ἀπάντησις πρὸς τοὺς ἐκ Πατρός ...*Escurial, y-III-18*, fol. 1r-32v (LEGRAND, *Ibid.*, I, XC, et MILLER, 290).

[5] *Paris, Bibl. nat., gr. 2731*, fol. 176r-187r, et *Escurial, y-III-18*, fol. 33r-39v (LEGRAND, *Op. cit.*, I, XC).

sa position contre le *Filioque.* Nous en concluons qu'il a dû être un anti-uniate notoire. Son écrit sur *Le bienheureux Grand Prince Luc Notaras* nous confirme dans cette opinion. Luc Notaras, en effet, haïssait le catholicisme et était à la tête de ceux qui « préféraient voir à Constantinople le turban turc plutôt que la mitre latine ». Jean Moschos s'occupait de copie de manuscrits [1] et possédait une bibliothèque. Hurtado de Mendoza (né en 1503) s'est encore procuré à Corfou un précieux manuscrit « d'entre les livres du très docte vieillard Jean Moschos » [2]. Dans son *De poetis,* Giraldi rapporte que le poète Antimaque avait été l'élève de Moschos durant cinq ans et qu'il le tenait pour un « homme éminent en sciences et en vertus », « apprécié de toute la Grèce ». Il lui prête ces mots : « Je me suis attaché à sa personne si singulièrement qu'il me semblait trouver en lui non un maître, mais un père ». « Sa manière polie de dire, tant en prose qu'en vers », l'avait particulièrement séduit [3].

Tel fut, pensons-nous, le premier maître de Michel Maxime. Il ne put que renforcer les influences qui s'exerçaient déjà sur l'enfant dans le domaine de l'hellénisme et de l'attachement à la tradition orthodoxe. Sur lui, comme sur Antimaque, il eut certainement un profond ascendant. Maxime doit à Moschos la base des très réelles connaissances philologiques qui le firent plus tard apprécier en Italie, au mont Athos et en Moscovie.

[1] Lettre d'Apostolios à Jean Moschos, écrite vers 1471-1473, où il nous apprend que Jean Moschos exerçait comme lui le métier de copiste de manuscrits (NOIRET, 132).

[2] Épître dédicatoire d'Arnold Arlenius à Hurtado de Mendoza, en tête de l'édition de Polybe, Bâle 1549 (LEGRAND, *Op. cit.*, I, LXXXIX, n. 3).

[3] GIRALDI, 51-52.

Il acquit près de lui un profond respect pour les exigences de la grammaire, ce qui lui fit dire en Moscovie : « La grammaire est une science subtile, considérée chez les Hellènes comme une entrée et un début de la philosophie. Il est impossible, avec peu d'exercices et peu de temps, de saisir toute sa force, mais il faut s'établir près d'un bon maître »[1]. Moschos lui inculqua encore une vive prédilection pour certaines formes de vers, l'hexamètre et le pentamètre, et jusque dans la lointaine Moscovie, les disciples de Maxime ont vanté sa connaissance des « mesures héroïques et iambiques »[2]. On peut voir une allusion à l'enseignement de Moschos dans cette observation de Maxime : « Nous exigeons, nous Grecs, que l'élève fréquente longtemps un bon maître et qu'il apprenne la science chez lui, jusqu'à ce qu'elle soit entrée dans sa tête à force d'assiduité et de bastonnades »[3]. L'emploi de la férule aurait donc été en honneur à l'école corfiote du « bon maître » Jean Moschos au temps de Michel Maxime.

En tout cas Michel en est sorti avec une grande souplesse d'esprit et une aptitude solide à s'assimiler tout enseignement. L'œuvre du vieux Moschos fut le premier défrichage de son intelligence, qu'ensemenceront plus tard Lascaris et les grands maîtres des universités italiennes ; elle a su dégager les premières

[1] « Discours sur l'utilité de la grammaire » (VOSTOKOV, 370).

[2] « Préface du moine Sylvain » (IAGUITCH, 628).

[3] « Discours sur l'utilité de la grammaire » (*Loc. cit.*). Le mot russe **біеніемъ**, que nous rendons par « bastonnades », se traduit littéralement « avec coups ». En russe moderne, il signifie encore « efforts » — on se bat, on lutte avec soi-même, on fait effort — mais ce sens figuré n'est pas mentionné pour le vieux russe dans SREZNEVSKI, I, 86. Nous n'en avons donc pas tenu compte dans notre traduction.

ébauches de son talent philologique et artistique. Peut-être même est-elle à l'aube de ses idées théologiques. Ses préférences commencent à prendre corps et la direction de sa pensée paraît chercher à orienter son cours sinueux et hésitant vers des destinations qui se laissent déjà entrevoir.

Jean Moschos avait deux fils, Georges et Démétrius. Michel entretint des relations amicales avec Georges; nous en avons le témoignage dans l'une de ses lettres d'Italie où il écrit: « J'embrasse tous mes amis, et surtout messire Georges Moschos »[1]. Georges enseigna à Corfou la médecine et l'éloquence (« medicinae et oratoriae artis professor »[2]). Il posséda peut-être le livre de Dioscoride copié par Démétrius Trivolis à Corfou, exemplaire qui passa plus tard à son neveu Antoine Éparque[3]. Le second fils de Jean Moschos, Démétrius, s'était établi dès 1470 en Italie, où il enseigna le grec à Venise et à Ferrare[4]. C'était un poète et Jean Lascaris a parlé avec éloge de ses œuvres (« laudanter laudavit »[5]). Nous retrouverons plus tard Démétrius Moschos en compagnie de Michel Trivolis, au château de Pic de la Mirandole, mais leurs relations ont pu s'échelonner durant tout le séjour de Michel en Italie.

La candidature de Michel Trivolis aux élections corfiotes sera l'épilogue de l'histoire de sa jeunesse dans

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de 1499 (*Appendice, I, 3*).

[2] GIRALDI, 52.

[3] Comme nous l'a aimablement signalé le P. Henry, au verso de la première feuille de garde du Dioscoride (*Paris, Bibl. nat., gr. 2182*) on trouve, en effet, une liste d'ouvrages ayant appartenu à Georges Moschos, commençant par ces mots: τὰ βιβλία τοῦ κυρίου γεωργίου τοῦ μόσχου ...

[4] GIRALDI, 52 (*cf.* LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, XC).

[5] Lettre de Mario Equicola, du 15 juin 1510, à Alde Manuce (DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 240, n° 82).

l'île. Le 31 juillet 1489 fut rendu un décret du Sénat vénitien donnant son assentiment à une requête des Corfiotes [1]. Ceux-ci déploraient que, depuis la guerre turque, la liberté « bénignement concédée » par Venise de pouvoir élire tous les ans un Grand Conseil de soixante-dix ou quatre-vingts membres, eût été abandonnée. Comme suite à cette situation, « quand sonne le conseil, des citoyens se réunissent comme la canaille (sans ordre) et beaucoup qui ne devraient pas y entrer y prennent part, et parfois il y a une confusion telle que les choses ne se font pas et qu'on n'y pourvoit pas selon l'intérêt du pays ». L'on demande « qu'il soit enjoint aux commissions des Magnifiques Baillis et Capitaines de Corfou, avec l'autorité du Conseil Suprême du Sénat de Venise, de convoquer chaque année un Conseil Général, lequel aura à élire cent cinquante citoyens qui devront se réunir chaque fois qu'il sera nécessaire, toujours avec la permission du Magnifique Recteur, afin de pourvoir aux affaires courantes et d'élire les officiers susdits de la communauté ». En plus du rétablissement du Conseil, Corfou désirait donc doubler le nombre de ses membres. On demandait également « que dans ce dit Conseil, personne ne puisse entrer qu'il n'ait au moins vingt ans » [2].

L'occasion s'offrait donc à Michel de poser avec quelque chance de succès sa candidature. Dans le procès-verbal des élections qui eurent lieu en 1490 ou 1491, en exécution de ce décret, on relève le nom de Michel Trivolis parmi ceux de trois cents candidats environ, mais il est mentionné un des derniers, ce qui signifie

[1] Capitula Corphoy, 1489, « die ultimo Julii », art. 3 (SATHAS, 224 ss.).
[2] *Ibid.*

sans doute qu'il était encore un jeune homme de peu d'importance. Ses espoirs ne se justifièrent point : le procès-verbal des élections lui attribue vingt voix contre soixante-treize. Sa candidature ne fut donc pas retenue [1].

L'étude des origines et de la jeunesse de Maxime le Grec nous permet de pressentir les directions où va s'engager sa carrière spirituelle. Sa parenté souligne quel abondant héritage de civilisation il a reçu. En outre, dès son jeune âge, il a rencontré des maîtres éminents qui ont développé ses dispositions naturelles pour les orienter vers la recherche du beau et du vrai. Atmosphère familiale, climat pédagogique, tout semble concourir à faire de cet adolescent un élu des aspirations humanistes, et à son départ de Corfou, le philologue, le poète et le penseur platonicien existeront déjà en lui, sous les dispositions d'une gamme de qualités et de talents en gestation. Dès lors, l'élément grec restera pour jamais l'élément fondamental et permanent de sa personnalité. A Corfou, Michel a été trempé dans une ambiance religieuse grecque favorable à l'union avec Rome. Ses convictions le préparent à une adaptation aisée à l'atmosphère entièrement latine qu'il va respirer en Italie. Cependant l'influence de son maître Jean Moschos, orthodoxe de souche authentique, venant s'ajouter aux bases religieuses jetées en son âme par ses parents « vrais-croyants », favorisera plus tard le retour de notre jeune Grec à la confession de ses pères, intolérante pour le monde latin.

[1] Voir ci-dessus, p. 86,

CHAPITRE II

A L'ÉCOLE DES HUMANISTES

Maxime le Grec a écrit : « J'ai vécu dans ma jeunesse un temps prolongé en pays d'Italie dans la concupiscence des doctrines helléniques »[1]. Il omet de préciser quels événements l'ont guidé vers le sol italien, et il est impossible d'en reconstituer la trame avec certitude. Toutefois, diverses hypothèses s'offrent à la pensée et nous pouvons tirer de l'examen des quelques rares indices qui nous sont parvenus une interprétation plausible de l'orientation nouvelle de son existence. Il semble que Jean Lascaris ait pu jouer un rôle décisif dans sa détermination de quitter le milieu où sa vie s'était déroulée jusqu'alors. Celui-ci a dû, lors de son passage par Corfou et Arta, en 1491, ouvrir au jeune homme des horizons nouveaux et l'on conçoit sans peine que l'hellénisme d'un Lascaris ait pu enflammer d'enthousiasme un adolescent, à l'idée de parfaire ses études. Ses conseils, en tout cas, ne devaient pas manquer de faire vibrer en lui une ambition contenue et d'inciter à la réussite une volonté juvénile. Il est vraisemblable, d'ailleurs, que, dans une atmosphère de migration vers l'Occident, Michel Trivolis, comme tant d'autres de ses contemporains, ait subi l'attirance du mirage

[1] « Missive concernant les Dominicains et les Franciscains » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99).

italien. L'Italie, pour la jeune génération du moment, évoquait une sorte de terre promise où jouissances de l'esprit et brillantes perspectives matérielles venaient harmonieusement s'accorder. Les rapides transformations sociales de l'époque permettaient à ceux qui cultivaient les lettres de bénéficier de l'aide de fastueux protecteurs. Nous voyons notamment Laurent le Magnifique, le soutien de Lascaris, devenir le symbole de cet étroit rapprochement entre les humanistes et leurs puissants Mécènes. Certaines cours princières d'Italie s'étaient métamorphosées en cénacles de lettrés. C'est ainsi qu'un goût très vif de l'étude et l'espoir de trouver une situation en rapport avec son idéal n'auront point manqué de séduire l'esprit de Michel. Il n'était pas indifférent aux préoccupations d'ordre pratique, et le fait de s'être présenté aux élections de Corfou confirme son souci de se créer une position.

Les circonstances de son départ de Corfou restent obscures. Fut-il entraîné par Lascaris? Celui-ci, à son retour de Constantinople, fit halte en Crète le 3 avril 1492 [1], mais on ignore si de là, pour regagner l'Italie, il fit une seconde escale à Corfou; cet itinéraire est probable, s'il visita alors à nouveau Arta [2]. Ce qui est incontestable, c'est qu'il exerçait un puissant patronage en faveur de ses compatriotes. C'est probablement au cours du même voyage qu'il s'adjoignit Aristobule Arsène Apostolios [3] et nous pensons que Michel a dû bénéficier

[1] Date de l'acte d'achat de manuscrits grecs fait par Lascaris en Crète (Legrand, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 325).

[2] Il y avait en effet commandé la copie de plusieurs ouvrages appartenant aux Trivolis; il en prit sans doute livraison à son voyage de retour (*cf.* K. K. Müller, 362).

[3] Legrand, *Op. cit.*, I, clxx, n. 2.

lui aussi de cette active protection. En tout cas, le retour de Grèce de Lascaris se situe aux environs d'août 1492 [1], au moment précis où commence l'étape italienne de la vie de Michel Maxime.

Le rapprochement est significatif. Tout laisse croire que Florence doit être considérée comme le premier champ d'activité dans la nouvelle carrière de l'élève de Lascaris. Ce dernier y enseignait alors *ex professo* la littérature grecque et son enseignement rayonnait du plus vif éclat. Comme il devait bientôt partir pour la France et quitter la chaire pour embrasser la carrière diplomatique, Maxime n'aurait plus eu l'occasion de suivre ses leçons qu'en 1504 à Venise. Cette hypothèse ne peut être admise, puisque, à cette époque, Lascaris n'enseignait plus, mais occupait le poste d'ambassadeur du roi de France à Venise.

Voilà donc Michel Trivolis à Florence, évoluant parmi les auditeurs du maître. Au cours des années qui vont suivre, sa formation intellectuelle et morale ne cessera de s'enrichir; à l'influence de Lascaris viendra s'adjoindre celle de l'école de Marsile Ficin. Ainsi, dans la capitale de la République toscane, en quelques années, son esprit s'ornera d'humanisme platonisant. Le contact avec Lascaris lui permettra de se familiariser avec la Renaissance italienne en pleine éclosion; le climat platonicien, créé par Marsile Ficin, l'imprègnera, et la pensée du philosophe antique modèlera certaines de ses conceptions essentielles. Il assistera aussi au début de la prédication du fougueux Savonarole; elle frappera son

[1] La première nouvelle du retour à Florence de Lascaris provient d'une lettre de Marsile Ficin, d'août 1492 (K. K. Müller, 362. 337, n. 3).

imagination, lui fera entrevoir l'idéal d'une société chrétienne rénovée. Il en recevra les idées qui, le pénétrant plus tard par assimilation progressive, l'entraîneront un jour sur les voies de l'ascétisme. Ces années passées à Florence présentent donc un intérêt capital dans l'évolution de la personnalité de Maxime. Elles recèlent les prémices de son avenir. Elles voient se nouer aussi les amitiés précieuses, qui, par la suite, l'attacheront plus étroitement aux divers milieux humanistes.

Michel Trivolis fut à la fois, sans doute, élève et protégé de Lascaris. Un témoignage nous permet d'imaginer ce que put être sa vie dans l'entourage immédiat de ce maître. Il émane de son condisciple Marc Musurus, jeune Grec plein d'avenir et du même âge que lui, élève de Lascaris à Florence vers 1492-1493 [1]. Sans doute, Musurus parle de la vie de Lascaris à Venise, et non de la période florentine de sa carrière. Nous estimons néanmoins pouvoir dégager de cette évocation les traits essentiels du caractère de Lascaris. Il était, à n'en pas douter, à Florence comme à Venise, le protecteur d'une jeunesse studieuse, en même temps qu'un bienfaiteur pour tous ses compatriotes grecs, indistinctement. Il encourageait les jeunes gens aux études, les aidant même à payer leurs livres et les leçons de leurs professeurs. Musurus rappelle en termes émus la sollicitude de ce savant à l'égard de tous ceux qui s'adressaient à lui [2]. En attendant de pouvoir exercer son influence pour la délivrance de la Grèce, l'ardent patriote voulait du moins contribuer à en sauver la civilisation et il s'ingéniait de toute manière à soulager l'infortune des jeunes

[1] DE NOLHAC, *La bibliothèque de F. Orsini*, 150.

[2] Épître dédicatoire du Pausanias (LEGRAND, *Op. cit.*, I, CXLVII, 144 ss.).

émigrés. L'affection portée à Lascaris par tous ceux qui l'entouraient se trouve donc pleinement justifiée, et Michel a dû subir cet heureux ascendant.

Il travailla pour Lascaris. Nous connaissons, de son écriture, les *Geoponica*, qui portent : « En deux fois dix plus deux fois quatre jours, moi, Michel, j'ai écrit cet ouvrage pour Lascaris »[1]. En tant que copiste, il lui détaille, sous une forme littéraire, le compte de ces vingt-huit journées de travail. Une intimité assez grande s'était créée entre eux puisqu'il nomme son maître « Lascaris » sans autre mention. Cette appellation familière précise le caractère des relations entre Lascaris et Michel, renforçant la valeur du témoignage du prince Kourbski, qui déclare Maxime son élève[2].

Certaines considérations sur la carrière de Lascaris comme helléniste nous permettent d'évaluer l'étendue de son influence à Florence et, par là, de mesurer son ascendant sur Michel. En octobre 1492, Lascaris était nommé au *Studium* florentin[3]. L'ensemble de l'université ayant été transféré à Pise vingt ans auparavant, l'institut ne comptait plus que quelques disciplines. Seul l'enseignement d'un nombre restreint de maîtres, tels que Politien et Démétrius Chalcondyle, avait subsisté à Florence. Ce dernier partit pour Milan, où on le trouve installé le 4 mai 1492[4], et il est vraisemblable que Lascaris, à son retour de Grèce, a recueilli sa succession. Ses cours sur Sophocle, Chrysippe et Démosthène

[1] Voir ci-dessus, p. 87.

[2] Oustrialov, 263.

[3] K. K. Müller, 336.

[4] Chalcondyle était encore à Florence le 16 juin 1491, mais il était déjà à Milan le 4 mai 1492 (Legrand, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, c).

eurent un grand retentissement[1] et c'est devant des auditoires de plus en plus nombreux que sa parole contribua puissamment à ce renouveau de l'étude de l'antiquité qui marque le goût de l'époque.

Si, comme tout le laisse présumer, Maxime a suivi les cours du *Studium,* il aura eu Ange Politien comme professeur. Incarnation magnifique de cette tendance qui incitait les esprits à remonter vers les sources, ce maître illustre donna, de 1492 à sa mort, en 1494, un cours sur la *Dialectique* d'Aristote[2]. « Qui n'a connu Ange Politien à Florence ! », s'écrie Maxime dans un ouvrage où il évoque ses souvenirs sur l'Italie[3]. De telles paroles laissent à penser qu'il ne s'agit pas seulement d'une brève rencontre, mais de relations suivies, et que sa célébrité l'a impressionné à tel point qu'il en conservera le souvenir vivant à un quart de siècle de distance, en Moscovie.

Nous pouvons admettre que Michel, étudiant au *Studium,* a pleinement participé à la vie de son institut. Il aura écouté le discours de Lascaris, prononcé au « Gymnasium florentinum »[4]. Ce discours mentionne une année d'enseignement révolue et l'on peut croire qu'il est de 1493 ou 1494. Il est également vraisemblable que Michel fut témoin, en 1493, de la joute littéraire entre Politien et Lascaris sur la meilleure manière de traduire du latin en grec l'*Hermaphrodite* de Pulci.

[1] *Ibid.*, CXXXII.

[2] DEL LUNGO, 238.

[3] « Discours sur les abus de la science » (MAXIME LE GREC, I, 463). *Cf.* notre traduction, *Appendice III, 3.*

[4] La minute du discours se trouve dans le *Vat. gr. 1414.* Il s'agit ici certainement du *Studium,* dont le nom est hellénisé.

Le choc des civilisations grecque et latine, fécond en brillants résultats, n'allait pas toujours sans heurts de vanités, d'où devaient jaillir de moins louables rivalités humaines. Atteint dans sa susceptibilité par certaines plaisanteries de Lascaris à son sujet, Politien s'emporta et traita les Grecs de « malpropres », de « mendiants », pour se déclarer supérieur en tout aux « huppes et hiboux de leur espèce »[1].

Ainsi donc la poussée grecque vers l'Occident, due aux invasions turques, faisait pénétrer plus profondément dans une large élite le goût de la culture hellénique. Et tandis qu'en Italie monte et mûrit dans le domaine de la pensée et de l'érudition une ample moisson, à laquelle notre Michel va se trouver intimement associé, voici que des débouchés nouveaux se créent par delà les mers, conquêtes lourdes de bouleversements insoupçonnés. Nous faisons allusion aux grandes découvertes maritimes qui, avant même de modifier l'équilibre du monde, ne pouvaient manquer d'impressionner l'opinion. Après les périples accomplis sous l'impulsion de Henri le Navigateur, Christophe Colomb, en 1492, découvre les Antilles et rentre en Espagne. La nouvelle s'en propage avec une très grande rapidité. Une première édition de ses *Epistolae,* datée du 14 mars, paraît, croit-on, à Rome, en 1493; elle est suivie d'autres éditions au cours de la même année, sorties également des presses romaines[2]. Le prodigieux intérêt soulevé par cette aventure maritime accuse une curiosité sans cesse en éveil. Maxime le Grec en enregistrera l'écho lorsqu'il consignera en Moscovie ses souvenirs à ce sujet, se

[1] MENCKEN, 133 s.; LEGRAND, *Op. cit.*, I, CXXXIX.
[2] VIGNAUD, 242 s.

faisant ainsi le héraut qui, le premier, annoncera à la Russie la découverte de l'Amérique. Il écrit, vers 1542-1543 : « Il y a environ quarante ou cinquante ans, après l'achèvement du septième millénaire[1], on découvrit de nombreuses îles, certaines habitées et d'autres désertes, et une grande terre appelée Cuba, dont les confins sont ignorés de ceux mêmes qui l'habitent... Et aujourd'hui il y a là-bas un nouveau monde, une nouvelle société humaine... »[2]. Un tel événement, dont Maxime pénétrait, on le voit, l'importance, devait conférer aux initiatives de toutes sortes un incomparable essor ; en ouvrant aux ambitions les perspectives illimitées d'un domaine encore vierge, riche de mystère et d'attraits, il a puissamment contribué à élargir, du temps même où Maxime était en Italie, le champ des investigations de l'esprit.

L'année suivante, le 27 septembre 1494, Politien mourait. Comme élève du *Studium,* Michel assista probablement à ses obsèques. L'office funèbre fut célébré à Saint-Marc et la dépouille mortelle, revêtue du costume dominicain, reçut la bénédiction suprême de Savonarole. Ces événements sont passés sous silence par Maxime, qui, par contre, fait allusion aux circonstances dans lesquelles le génial poète rendit l'âme ; il se fait l'écho des bruits répandus à l'époque, reproduits dans les *Éloges* de Paul Giovio[3], « ce médisant prélat » au dire de Legrand[4]. Le bien-fondé de l'accusation portée par Giovio et Maxime le Grec sur le tribut payé par Ange

[1] L'an 7000 de la création du monde, selon le calendrier russe, correspond à 1492.

[2] « Commentaire d'une homélie de saint Grégoire » (Maxime le Grec, III, 44 s.). *Cf.* notre traduction du passage complet, *Appendice III, 1.*

[3] Giovio, 89. Voir ci-dessous, p. 429, n. 5.

[4] Legrand, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.,* I, xcviii.

Politien aux mœurs de la Renaissance ne paraît cependant pas pouvoir être mis en doute [1].

Maxime doit au *Studium* la forte ossature de sa pensée. On peut le constater au style de ses poèmes écrits au mont Athos, style riche en symbolisme inspiré par les lettres anciennes et en formules au rythme homérique, qui sont l'expression de son hellénisme raffiné [2]. La solidité de cette charpente se vérifie dans les nombreuses pages consacrées à ce qu'il appellera en Moscovie « les fables académiques » et « les mythes » de ses « ancêtres les Hellènes » [3]. Les noms des auteurs anciens qu'il reconnaît « avoir été ses maîtres autrefois » [4], parsèment son œuvre : Aristote, Diagoras, Épicure, Ératosthène, Hésiode, Homère, Léonidas, Ménandre, Platon, Plotin, Plutarque, Pythagore, Socrate, Thucydide, etc... [5]. Ce commerce intime nous est révélé par de fréquents rappels, à une époque où, persécuté et mis au secret, il doit parler de mémoire. Pendant toute une période de sa vie moscovite, en effet, Maxime s'est vu privé de livres, sans que son érudition en ait trop souffert.

[1] *Cf.* Pastor, 132.

[2] La question est traitée plus longuement ci-dessous, p. 291.

[3] « Épître sur les légendes de la mythologie ancienne » (Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 101).

[4] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » (Maxime le Grec, II, 371).

[5] Aristote : Maxime le Grec, I, 238. 247. 267. 343. 359. 417. 461. 462. 464. 511 ; II, 229 ; III, 205. Diagoras : *Ibid.*, I, 417. Épicure : *Ibid.*, I, 417. 451. Ératosthène : *Ibid.*, III, 210. Hésiode : *Ibid.*, II, 84. Homère : *Ibid.*, II, 9. 14. Léonidas : *Ibid.*, I, 456. Ménandre : *Ibid.*, II, 184. Platon : *Ibid.*, I, 247. 354. 417. 462. 463 ; II, 229. 296 ; III, 205. 207. Plotin : *Ibid.*, III, 205. Plutarque, *Ibid.*, III, 135. Pythagore : *Ibid.*, I, 299. Socrate : *Ibid.*, I, 417. 463. Thucydide : *Ibid.*, I, 359 (*cf.* Goudzi, 5).

C'est sans doute à Lascaris que Maxime doit ce goût prononcé pour les commentaires philologiques dont il fait montre à chaque ligne de ses écrits, comme il est redevable à Politien de la perfection acquise dans l'art poétique. Nous possédons de lui un texte où il affirme avoir étudié chez des « maîtres célèbres » et dans lequel il explique que la richesse de la langue grecque est telle que, malgré toutes ses études, il a dû s'arrêter au pied du Thabor... Il n'était pas capable, déclare-t-il, à cause de son esprit débile, de contempler dans toute sa splendeur la lumière de la science des lettres, qu'il compare à la lumière divine[1]. Ce trait nous révèle que Lascaris et Politien surent lui découvrir des horizons si illimités qu'il sentit avec acuité son impuissance à se rendre jamais parfaitement maître de toutes les richesses du savoir philologique grec.

Nul doute que le séjour de Maxime à Florence n'ait affiné en lui une tournure d'esprit riche de promesses, en plein accord avec des milieux aux contrastes les plus suggestifs. Pouvait-il en être autrement au cœur du foyer le plus ardent de la Renaissance? Au déclin du *Quattrocento,* Florence était la « Nouvelle Athènes », selon Alde Manuce, la cité des Médicis, la ville de Marsile Ficin et de son académie platonicienne, le cénacle qui entretenait une veilleuse devant le buste du divin Platon. Aussi, de toutes les villes d'Italie, est-elle celle qui a laissé dans l'esprit de Maxime l'impression la plus vivante et la plus durable. « Florence, écrit-il, est la plus belle et la meilleure des villes d'Italie,

[1] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (Maxime le Grec, II, 312).

parmi celles que j'ai moi-même visitées »[1]. Pourtant il déclare aussitôt après qu'elle était asservie à l'extrême par la ploutocratie et souillée par des mœurs que la lecture des anciens avait remises en honneur. Ces louanges et ces blâmes alternés à l'adresse de la ville des Médicis, de ses banquiers et de ses humanistes, sembleraient infirmer l'enthousiasme de ses sentiments, si malgré la condamnation du culte d'Éros et de celui du veau d'or par le religieux, on ne surprenait encore un vague souvenir de l'épicurisme insouciant du jeune Michel Trivolis, étudiant, helléniste et poète.

Ces liens d'une fidélité mystérieuse, en dépit d'un jugement que son évolution ultérieure a pu rendre parfois sévère, reflètent la forme décisive que ce long stage florentin a conféré à Maxime. Tandis que, au *Studium,* Lascaris et Politien l'avaient initié aux subtilités philologiques et aux arcanes les plus secrets de la langue grecque, un travail s'opérait dans son esprit sous l'influence de Marsile Ficin et de son entourage. Son évolution philosophique marchait de pair avec son perfectionnement philologique et, là encore, c'est l'antiquité qui offrait un aliment substantiel à sa pensée. Maxime, il est vrai, ne cite nulle part le nom de Ficin, pas plus, du reste, qu'il ne prononce lui-même celui de Jean Lascaris. Mais le platonisme de Maxime le Grec ne peut trouver d'explication suffisante que si on le rattache à l'école florentine. Maxime professe une profonde admiration pour Platon, qu'il déclare « le plus excellent »[2] et « le premier »[3] de tous les philosophes. Il le dit « éclairé

[1] « Histoire terrible et mémorable » (Maxime le Grec, III, 194). *Cf. Appendice III, 2.*

[2] « Lettre à messire Théodore Karpov » (Maxime le Grec, I, 354).

[3] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (Maxime le Grec, II, 296).

par la lumière du Verbe implanté à l'origine dans l'humanité »[1]. Il écrit sur lui, en Moscovie, une brève notice où il interprète des textes des *Lois,* du *Gorgias* et du *Phédon*[2]. Enfin, il paraphrase un passage du deuxième livre de la *République*[3] et emprunte des images au *Phèdre* et au *Timée*[4]. Tous ces matériaux témoignent d'un lent travail d'assimilation. Si les années de jeunesse passées dans l'intimité de son oncle Démétrius, copiste de Platon et de Plotin, ami de Bessarion, avaient déjà rendu le platonisme familier à Maxime, ce n'est qu'à Florence, au sortir de l'adolescence, que l'esprit du jeune Grec a pu vraiment s'en imprégner.

Bien que la position philosophique de Maxime durant l'étape de sa vie à Florence ne puisse être interprétée que d'une façon hypothétique et à la lumière de développements ultérieurs, nous constatons qu'elle s'apparente de très près au néoplatonisme de Ficin. Son anthropologie, comme celle du maître, est platonicienne et sa théologie laisse à penser que son esprit a reçu de longue date l'enseignement des doctrines de Plotin. Rapports de l'âme et du corps, doctrine sur la catharsis ou purification de l'âme, théorie du beau, autant de problèmes qui lui permettent de cristalliser ses tendances néoplatoniciennes et de donner une forme concrète aux idées qu'il avait assimilées jadis à l'école florentine[5].

[1] *Ibid.*

[2] « Notice sur Platon », inédite (*Moscou, Musée Roumiantzev, 264*).

[3] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (MAXIME LE GREC, II, 296).

[4] Par exemple, l'image de la perle dans la coquille ou celle du pilote (« Prière à la très sainte Mère de Dieu » et « Second dialogue de l'âme et de l'esprit », *Ibid.*, 437. 52).

[5] Voir, plus en détail, ci-dessous, p. 309 s.; 312 s,

On retrouve chez Maxime la définition de la volonté comme « effort intellectuel » (oumnykh manovénii)[1], « nisus intelligentiae », caractéristique de l'école de Ficin. Au surplus, parmi les Pères de l'Église, ses préférences, à l'exemple de Ficin, resteront marquées pour ceux dont les conceptions sont colorées de néoplatonisme: Denys l'Aréopagite, qu'il nomme « le très sage » et « le très grand »[2] et dont il cite avec prédilection les œuvres, et saint Augustin, qu'il appelle « le meilleur des penseurs chrétiens », proclamant que « ses livres célèbres sont remplis de toute sagesse et de tout bien spirituel »[3]. Marsile Ficin, à l'époque où notre Maxime était à Florence, subissait l'influence prédominante de saint Augustin, dernière phase de son évolution philosophique. Le platonisme que Maxime a connu à son école avait donc une teinte nettement augustinienne. « Ego igitur divi Augustini primum auctoritate additus », écrivait Ficin; et encore, en parlant de Platon: « Je le vénère dans Denys »[4]. Certains rapprochements avec Marsile Ficin se retrouvent même dans des opinions plus particulières: comme lui, il ne doute pas encore de l'authenticité des écrits de l'Aréopagite et il affirme que Denys fut disciple de saint Paul[5].

[1] L'esprit humain « est une certaine puissance qui possède toutes les forces vitales et qui gouverne les parties corporelles sans exception... au moyen d'efforts intellectuels harmonieux » (« Second dialogue de l'âme et de l'esprit », MAXIME LE GREC, II, 52).

[2] « Discours contre les Latins »; « Lettre à messire Georges sur le *Lucidarius* » (MAXIME LE GREC, I, 250; III, 228).

[3] « Missive au très savant Nicolas l'Allemand » (*Ibid.*, I, 344).

[4] « Amo... Platonem in Iamblicho, admiror in Plotino, in Dionysio veneror » (Lettre de Marsile Ficin à Pierre Léon de Spolète, FICIN, 925).

[5] « Discours contre les Latins », « Lettre à une personne désireuse d'entrer dans les Ordres » (MAXIME LE GREC, I, 251; II, 229).

D'ailleurs, ce platonisme a développé chez Maxime des racines si étendues que, désormais, aucune autre doctrine ne pourra prévaloir dans sa pensée. Ni le séjour effectué plus tard chez Jean-François Pic de la Mirandole, qui faisait profession de thomisme, ni son noviciat dans un couvent dominicain, ni son admiration pour Savonarole, n'ébranleront chez lui les fondements philosophiques reçus du néoplatonisme. En dépit de circonstances favorables, les conceptions aristotéliciennes et naturalistes lui resteront étrangères. Si l'on considère que le nominalisme d'Occam enseigné à Bologne ainsi que l'averroïsme professé à Padoue, où il séjourna, n'ont laissé aucune trace dans son esprit, on est en droit de penser que c'est à Florence, à l'école de Marsile Ficin et, plus tard, à la lecture des Pères de l'Église, que se sont ancrées ses convictions platoniciennes. Encore cette étude des Pères était-elle implicitement orientée par la direction définitive donnée, dès Florence, à ses tendances intellectuelles.

Nous conclurons donc en disant notre conviction que Maxime est tributaire de l'Académie florentine, comme nombre d'autres parmi ses contemporains, et que, sur le plan de la pensée comme sur le plan de l'expression, Florence l'a marqué d'un sceau indélébile.



Nous aurons une idée plus nette encore de ce que Maxime doit à ses années florentines de formation spirituelle quand nous aurons ajouté qu'il écouta la prédication de Savonarole. Est-ce à dire qu'au point de vue moral il en ait recueilli des fruits immédiats? Nous ne

le croyons pas, et ce sera plutôt par la suite, dans un tout autre milieu, au château de la Mirandole, que les paroles de l'illustre dominicain germeront dans son esprit. Au moment où il entendait prêcher le frère Jérôme, il était, rappelons-le, un jeune helléniste très épris des auteurs anciens et, nous le verrons, à tendance épicurienne.

Une précision au sujet de l'époque à laquelle Maxime fut à Florence l'auditeur de Savonarole nous est fournie par la mention, dans sa « Vie » de Savonarole[1], de la « prédication quinquennale » du frère Jérôme[2]. Les sermons de Savonarole, prieur de Saint-Marc, ont commencé en 1491, son exécution eut lieu en 1498 ; son activité oratoire s'étend donc sur une période de sept années. Mais elle ne s'exerça pas uniquement à Florence : en 1492, frère Jérôme prêcha à Pise, et il donna le grand carême de 1493 à Bologne. Si Maxime ne mentionne que cinq années, c'est qu'il n'a connu Savonarole qu'à partir de 1493, après que celui-ci eût repris de façon suivie sa prédication. Il explique comment le prieur avait commencé son enseignement, d'abord à l'église Saint-Marc, dans son propre couvent, puis au Dôme : il s'agit de l'avent de 1493. A partir de ce moment, Savonarole y aurait prêché « tous les dimanches, les jours de grande fête et ceux de la sainte Quarantaine »[3], ce qui conduit à l'année 1494 et aux suivantes.

Ainsi, les débuts de la prédication de Savonarole coïncideraient avec le cycle des études profanes de Maxime le Grec. Dans sa vie de jeune universitaire

[1] La « Vie » de Savonarole par Maxime se lit dans son « Histoire terrible et mémorable » (III, 194-202). Nous en donnons la traduction intégrale, *Appendice III, 2.*

[2] Maxime le Grec, III, 198. *Cf.* ci-dessous, p. 425.

[3] *Ibid.*, 195. *Cf.* ci-dessous, p. 424.

étranger, cette prédication ne figurera pour le moment que comme un simple épisode de l'histoire de la République florentine sous Pierre de Médicis, histoire riche en événements dramatiques, décor de la scène où se jouent ses propres intérêts sur le plan des conquêtes scientifiques. Il quittera du reste Florence avant le dénouement du conflit savonarolien et les débuts de la croisade du frère Jérôme ne lui permettront pas de peser l'influence morale et l'importance historique de celle-ci. C'est plus tard seulement que ses impressions sur les débuts du tragique apostolat de Jérôme prendront le relief qu'il leur confère dans ses œuvres. Ses souvenirs sur la période d'activité publique de l'impétueux prêcheur demeureront toutefois révélateurs de sa mentalité de jeune humaniste et, dans son portrait de Savonarole, il s'attachera au côté extérieur de sa prédication, revenant et insistant sur la longueur impressionnante de ses sermons: Jérôme gardait la parole « pendant deux heures et plus »; il prêchait « de mémoire », « sans prendre de livre en main pour y chercher des exemples ». Ses connaissances en sciences profanes et philosophiques, ajoute-t-il, venaient épauler précieusement sa compétence dans les Écritures [1]. On peut voir là une lointaine allusion aux discussions littéraires qui avaient lieu à la fameuse bibliothèque de Saint-Marc, réunions auxquelles on avait donné le nom d'« Académie marcienne » et dont avaient fait partie Jean Pic de la Mirandole et Ange Politien.

Rien dans le récit de Maxime n'autorise à croire qu'il ait été personnellement en rapport avec Savonarole.

[1] *Ibid.*, 196, 202. *Cf.* ci-dessous, p. 424, 428.

Mais le fait que, plus tard, à la Mirandole, lors de sa conversion du néopaganisme au christianisme, il ait choisi pour retraite, malgré son éloignement, le couvent de Saint-Marc à Florence, permet de supposer qu'il y avait eu jadis ses entrées, du temps de son premier séjour à Florence et du vivant de Savonarole. L'influence du dominicain sur son esprit est généralement reconnue. Ses historiens, de A. Gorski (1859) à C. Viskovaty (1939), se sont plu à souligner cet ascendant [1]. Nous estimons néanmoins qu'il fallut d'autres influences et suggestions impératives, et surtout une âpre crise religieuse, pour que Maxime prît conscience de l'action morale pressante du frère Jérôme sur lui. Mieux que tous les commentaires, l'histoire suivante nous permettra de juger exactement de ses premières réactions, tout extérieures, devant la doctrine savonarolienne. Il consigne dans sa « Vie » du prêcheur ce seul résultat concret de sa parole sur la foule des Florentins, résultat qu'il présente comme un exemple de rénovation spirituelle : le fils d'une pauvre veuve ayant trouvé une escarcelle contenant cinq cents pièces d'or, la mère la rapporta à Savonarole qui, au cours d'un sermon à Santa Maria del Fiore, la restitua au propriétaire. Cet acte frappe Maxime mêlé aux auditeurs ; il le déclare plus méritoire devant Dieu que celui de la veuve de l'Évangile apportant en offrande ses deux dernières petites pièces d'argent. N'est-il pas plus méritoire et plus héroïque, en effet, de restituer pour

[1] Ainsi DOUNAEV (*Les œuvres,* 57) voit une ressemblance entre la « Confession de foi orthodoxe » et le *Triumphus crucis.* On pourrait signaler une analogie semblable entre les deux « Dialogues entre l'âme et l'esprit » d'une part, et, d'autre part, le *Dialogus spiritus et animae* et le *Dialogus alter rationis et sensus* de Savonarole.

l'amour de Dieu le bien du prochain, surtout lorsqu'il est important, que de disposer du sien quand il est insignifiant ?[1]. L'argument ne manque pas de saveur et pourrait intéresser les moralistes. Bien qu'il révèle la tendance du jeune adepte de l'humanisme aux subtilités de la morale théorique, il profile le chemin encore considérable qu'il lui reste à parcourir pour atteindre au pur christianisme. La voix du grand dominicain n'aura donc été pour lui qu'une simple note dans l'ensemble complexe et parfois discordant des aspirations qui se font jour aux confins des XV[e] et XVI[e] siècles.

Les souvenirs de Maxime le Grec associent étroitement la prédication de Savonarole à la figure du pontife romain qui le fit, selon lui, condamner, Alexandre VI Borgia. Leurs noms reviennent dans le même texte. Maxime avait vécu en Italie sous le règne de ce pontife politique, qui offrait un aliment facile à la critique. Dans ses œuvres, il se venge de la condamnation de Savonarole sur « ce pape originaire d'Espagne » ; il l'appelle « sa non-Sainteté le pape Alexandre » et déclare que, « par ses multiples injustices et son iniquité, il avait surpassé tout criminel de droit commun »[2]. Faisant allusion à un séjour dans la Ville éternelle, il raconte que quiconque « n'a personnellement visité la célèbre Rome et n'a vu de ses yeux ce qui s'y passe, n'est pas en mesure de s'en faire une idée exacte »[3]. La phrase laisse supposer qu'il s'est rendu lui-même à Rome et

[1] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 196 s.). *Cf.* ci-dessous, p. 425.
[2] *Ibid.*, 201. *Cf.* ci-dessous, p. 428.
[3] « Discours contre les Latins » (MAXIME LE GREC, I, 239).

qu'il fut témoin oculaire de la vie licencieuse dont il accuse les dignitaires de la curie[1]. Ce voyage semble l'avoir pénétré de ce que présente de déconcertant, pour une mentalité d'oriental, l'alliage du spirituel et du temporel en la personne du souverain pontife. D'une part, il est ébloui par la primauté de Rome parmi les cités chrétiennes, primauté dont témoignent et la présence en cette ville des saints apôtres Pierre et Paul, et la pérennité de l'Église romaine, bâtie de façon manifeste sur des fondements qui remontent à l'âge apostolique[2]; d'autre part, dans l'ordre temporel, il n'est pas resté insensible à la royauté de l'évêque de Rome ni au faste de la cour pontificale. Il en est fort impressionné et sa description, tout en concluant par un blâme, nous fait scintiller les ornements rutilants du pontife, «aussi brillants que le feu, tissés en or fin et en argent», et la «haute tiare à trois couronnes superposées, incrustées de pierres précieuses». Voici ses remarques sur le passage du cortège papal par les rues romaines: «Si, dit-il, quelqu'un ne se découvre pas pour le saluer, il se fait administrer une volée de coups de bâtons par des valets préposés à cette exécution, ou encore, il est giflé par les princes et dignitaires qui accompagnent le pape et qui eux-mêmes sont astreints à lui baiser le genou ou le pied lorsqu'il l'approchent»[3]. Comme dans ses souvenirs sur Savonarole, c'est le côté extérieur des habi-

[1] Les historiens russes rejettent d'ordinaire toute idée d'un séjour de Maxime à Rome, mais sans raison suffisante. Ainsi GOLOUBINSKI (*Histoire*, II, I, 670) insiste sur le fait que Maxime « n'a pu éprouver le désir » d'aller à Rome, par suite de la présence alors, sur le siège pontifical, d'Alexandre VI Borgia, « le plus immoral des papes ».

[2] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul » (MAXIME LE GREC, I, 211).

[3] « Missive à Ivan le Terrible sur le port de la barbe » (JMAKHINE, 83).

l'amour de Dieu le bien du prochain, surtout lorsqu'il est important, que de disposer du sien quand il est insignifiant ?[1]. L'argument ne manque pas de saveur et pourrait intéresser les moralistes. Bien qu'il révèle la tendance du jeune adepte de l'humanisme aux subtilités de la morale théorique, il profile le chemin encore considérable qu'il lui reste à parcourir pour atteindre au pur christianisme. La voix du grand dominicain n'aura donc été pour lui qu'une simple note dans l'ensemble complexe et parfois discordant des aspirations qui se font jour aux confins des XVe et XVIe siècles.

Les souvenirs de Maxime le Grec associent étroitement la prédication de Savonarole à la figure du pontife romain qui le fit, selon lui, condamner, Alexandre VI Borgia. Leurs noms reviennent dans le même texte. Maxime avait vécu en Italie sous le règne de ce pontife politique, qui offrait un aliment facile à la critique. Dans ses œuvres, il se venge de la condamnation de Savonarole sur « ce pape originaire d'Espagne » ; il l'appelle « sa non-Sainteté le pape Alexandre » et déclare que, « par ses multiples injustices et son iniquité, il avait surpassé tout criminel de droit commun »[2]. Faisant allusion à un séjour dans la Ville éternelle, il raconte que quiconque « n'a personnellement visité la célèbre Rome et n'a vu de ses yeux ce qui s'y passe, n'est pas en mesure de s'en faire une idée exacte »[3]. La phrase laisse supposer qu'il s'est rendu lui-même à Rome et

[1] « Histoire terrible et mémorable » (Maxime le Grec, III, 196 s.). *Cf.* ci-dessous, p. 425.
[2] *Ibid.*, 201. *Cf.* ci-dessous, p. 428.
[3] « Discours contre les Latins » (Maxime le Grec, I, 239).

qu'il fut témoin oculaire de la vie licencieuse dont il accuse les dignitaires de la curie [1]. Ce voyage semble l'avoir pénétré de ce que présente de déconcertant, pour une mentalité d'oriental, l'alliage du spirituel et du temporel en la personne du souverain pontife. D'une part, il est ébloui par la primauté de Rome parmi les cités chrétiennes, primauté dont témoignent et la présence en cette ville des saints apôtres Pierre et Paul, et la pérennité de l'Église romaine, bâtie de façon manifeste sur des fondements qui remontent à l'âge apostolique [2]; d'autre part, dans l'ordre temporel, il n'est pas resté insensible à la royauté de l'évêque de Rome ni au faste de la cour pontificale. Il en est fort impressionné et sa description, tout en concluant par un blâme, nous fait scintiller les ornements rutilants du pontife, «aussi brillants que le feu, tissés en or fin et en argent», et la «haute tiare à trois couronnes superposées, incrustées de pierres précieuses». Voici ses remarques sur le passage du cortège papal par les rues romaines: « Si, dit-il, quelqu'un ne se découvre pas pour le saluer, il se fait administrer une volée de coups de bâtons par des valets préposés à cette exécution, ou encore, il est giflé par les princes et dignitaires qui accompagnent le pape et qui eux-mêmes sont astreints à lui baiser le genou ou le pied lorsqu'il l'approchent » [3]. Comme dans ses souvenirs sur Savonarole, c'est le côté extérieur des habi-

[1] Les historiens russes rejettent d'ordinaire toute idée d'un séjour de Maxime à Rome, mais sans raison suffisante. Ainsi GOLOUBINSKI (*Histoire*, II, I, 670) insiste sur le fait que Maxime « n'a pu éprouver le désir » d'aller à Rome, par suite de la présence alors, sur le siège pontifical, d'Alexandre VI Borgia, « le plus immoral des papes ».

[2] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul » (MAXIME LE GREC, I, 211).

[3] « Missive à Ivan le Terrible sur le port de la barbe » (JMAKHINE, 83).

tudes et manières d'être qui l'impressionne le plus; par ailleurs, les mœurs mondaines de la curie, partagées même par « celui qui détient le siège apostolique »[1], ont éveillé son attention, et lorsqu'il entend dénoncer ces mêmes déficiences morales à Florence par le frère Jérôme du haut de la chaire, ce cri de réprobation lui apparaît tout à l'honneur de l'ascète courageusement animé par un ardent esprit de renouveau spirituel. Il l'admirera de ne pas craindre de stigmatiser l'attitude du chef de l'Église lorsqu'il s'abandonne à la folie des vices de son époque. Ainsi son esprit oscille sans encore se fixer, de l'éclat de la pompe à la véhémence des paroles vengeresses, dénonciatrices de cette vanité.

***

Il est impossible d'établir exactement la date où Michel Trivolis quitta Florence. Nous ne possédons à ce sujet que des indications, non une certitude, et il faut nous en tenir à des approximations. Un seul texte serait susceptible d'éclairer, négativement d'ailleurs, notre curiosité. Lorsque Maxime parle de Savonarole et des religieux qui partagèrent son bûcher, il déclare avoir « assisté de nombreuses fois à *leurs* sermons »[2]. Cette affirmation concerne donc la prédication des trois dominicains. Or celle du frère Dominique Buonvicini ne connut de succès qu'à partir de l'automne 1495. Il faut donc croire qu'à ce moment Maxime était encore à Florence.

[1] « Discours contre les Latins » (Maxime le Grec, I, 239).

[2] « Histoire terrible et mémorable » (Maxime le Grec, III, 202). *Cf.* ci-dessous, p. 428.

Nous pensons que deux raisons principales ont conjointement rendu moins stable le séjour de Michel à Florence: d'une part, une orientation nouvelle de la destinée de Lascaris, son protecteur; de l'autre, des possibilités de changement qui s'offraient à lui-même, acclimaté maintenant au ciel de l'Italie: d'autres milieux humanistes italiens faisaient miroiter à ses yeux d'avantageux débouchés pour ses talents littéraires.

Maints indices tendent, en effet, à nous convaincre que la tutelle de Lascaris, au temporel comme au spirituel, s'est exercée sur Michel jusqu'au bout. Ainsi, son maître ayant fondé à Florence, en 1494, avec Laurent d'Alopa, une imprimerie grecque pour y faire paraître ses éditions [1], nous ne doutons pas que Michel ait collaboré à cette activité d'un genre nouveau. Car nous le voyons quelques années plus tard, à Venise, en relation avec les imprimeurs; ceux-ci formant un même groupe et les mêmes collaborateurs passant d'un atelier à l'autre, il est vraisemblable qu'il aura été préparé à ce travail dès Florence.

Cependant le 17 novembre 1494, Charles VIII faisait son entrée dans la cité toscane au son des fifres et des tambours. Marsile Ficin l'accueillit par un discours resté célèbre et, quelques mois plus tard, faisant allusion à cet événement et à la mort de Jean Pic de la Mirandole survenue le même jour, il dira, non sans flatterie, « que la Providence, à la place de la lumière qui venait de s'éteindre, avait allumé la lumière royale, afin que Florence ne restât pas un seul jour dans l'obscurité » [2].

[1] PROCTOR, 78.
[2] Passage cité par SCHNITZER, I, 181; II, 1028, n. 24.

Toutefois cette lumière royale, selon le penchant général de l'époque, ne dédaignait pas de ranimer sa flamme aux flambeaux de l'esprit, et c'est ainsi que Lascaris se trouva entraîné quelque temps après dans le sillage du roi de France. Nous disons « quelque temps après », car il serait faux de croire, avec certains, que Charles VIII l'emmena en France dès son retour de Naples[1]. Mais quelle que soit la date exacte de ce départ, le motif en est clair : c'est le désir de travailler à la délivrance de sa patrie qui a poussé Lascaris à lier sa fortune à celle du roi de France. Il avait entretenu celui-ci de son espoir de le voir porter ses armes en Orient pour refouler les Turcs en Asie et son projet, « prouffitable pour le bien public de Chrestienté »[2], avait trouvé Charles VIII d'autant mieux disposé que le roi, par un acte passé devant notaire à Rome, le 4 septembre 1494, venait d'acquérir d'André, le fils de Thomas Paléologue, tous les droits sur le trône de Byzance[3]. Le savant humaniste, qui par ses voyages connaissait mieux que quiconque la

[1] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CXLI ; DELARUELLE, 96. — Plusieurs faits nous fixent à ce sujet : le 15 octobre 1495, Charles VIII repassait les Alpes ; or le 20 octobre de la même année, Lascaris achevait un inventaire de l'ancienne bibliothèque de Laurent de Médicis (PICCOLOMINI, *Inventario*, 52), et sous sa direction, en 1496, nous voyons paraître chez Laurent d'Alopa une série d'éditions, dont les *Dialogues* de Lucien et les *Erotemata* de Manuel Chrysoloras (*cf.* LEGRAND, *Op. cit.*, I, 43 s., nos 19. 20). La première trace de la présence de Lascaris en France consiste dans une lettre qui lui est adressée par le gouvernement florentin, le 15 février 1496 ancien style, c'est-à-dire 1497 (PICCOLOMINI, *Documenti*, 254 ss.). Mais comme Lascaris est inscrit à l'état des gages des travailleurs italiens employés par Charles VIII au 31 décembre 1498 pour la somme de 800 lires, ce qui représente deux années de gages (DELARUELLE, 96), on peut supposer que Lascaris arriva en France dès la fin de 1496.

[2] Harangue de Lascaris à Charles-Quint (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CLIV).

[3] LEGRAND, *Ibid.*, CXL.

situation en Turquie, pouvait être un auxiliaire utile pour mener à bien pareille entreprise.

Les projets et préparatifs de Lascaris pour son départ en France avaient ébranlé la stabilité de Michel à Florence. Il n'avait pas voulu ou n'avait pu songer à le suivre en Gaule transalpine et à abandonner sa carrière d'helléniste. Son protecteur une fois décidé au départ, on conçoit que le jeune étudiant se soit senti délié de ses attaches florentines les plus étroites. Comment, dans ces conditions, pouvait-il rester insensible aux sollicitations diverses venues d'autres cités italiennes? Du reste, avec la mort de Politien, le niveau des études au *Studium* devait avoir sensiblement baissé et le départ prochain de Lascaris allait priver l'institut d'une autre illustration. Autant de motifs qui devaient inciter Michel à porter ses regards vers de nouveaux centres intellectuels et vers d'autres maîtres.

Michel s'est fait à Florence des amitiés et maints personnages qu'il a pu y connaître se retrouveront plus tard parmi ses relations. C'est d'abord « l'érudit messire » Marc Musurus [1], son condisciple chez Lascaris, qui s'est transporté depuis à Venise et y collabore avec Alde Manuce. C'est encore « le cultivé et savant » Scipion Fortiguerri [2], dit Cartéromachos, élève de Politien, et qui a rejoint Padoue. Parmi les « nobles » et « honorables » auditeurs de Savonarole, dont parle Maxime [3], il faut compter peut-être Zénobe Acciajuoli, humaniste réputé, religieux dominicain à Saint-Marc, et Jean-

[1] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504 (*Appendice I, 6*).

[2] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 (*Appendice I, 5*).

[3] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 195). *Cf.* ci-dessous, p. 424.

François Pic, l'ami de ce dernier, seigneur de la Mirandole. Enfin, dans la suite de Charles VIII, on voit Philippe, comte de Bresse, qui deviendra duc de Savoie sous le nom de Philippe II, au moment où Michel sera lui-même à Verceil, ville rattachée alors à la Savoie. Padoue, Venise, le Piémont, la Mirandole, le retour à Florence..., tel est l'itinéraire futur de Michel que présagent déjà les noms de ses fréquentations probables.

En quittant Florence, Michel emportera une initiation magnifique à toutes les valeurs de l'époque et sera lui-même comme un reflet de cette variété. De 1492 à 1495, en quelques années, il a vu et côtoyé divers courants qui s'équilibrent, courants païens et courants chrétiens, et les oppositions entre les voies qu'ils vont suivre n'empêcheront point leur coexistence au sein d'un même paysage. Philologue et philosophe, curieux de la forme comme du fond, il s'abreuve à toutes les sources. Son platonisme est d'un helléniste humaniste; cependant, la sève en est déjà chrétienne. Pour le moment, il est le type accompli de ce cosmopolitisme apatride gréco-latin des émigrés grecs coulés dans le moule de la Renaissance italienne et, plus particulièrement, le produit de l'école florentine, dont l'influence s'atténuera ensuite lorsqu'il sera transplanté sous d'autres cieux.



Lorsque Michel Trivolis quitta Florence, sans doute au cours de l'hiver de 1495-1496, se dirigeant vers Venise, son objectif fut d'abord la cité de Bologne. Celle-ci, à l'époque de la Renaissance, possédait une des universités les plus en vue d'Europe et formait un centre intellectuel très florissant. Dans son désir d'acquérir

un complément d'érudition, l'élève du *Studium* florentin avait visiblement préféré la grande école transapennine à celle de Pise voisine de Florence, car elle réunissait des étudiants venus des quatre coins du continent.

C'est dans l'entourage du meilleur helléniste de l'université bolonaise à cette époque, Urceo Codro, que nous retrouvons Michel vers 1496. On ne sait quand commencèrent ses rapports avec lui, mais on peut concevoir que leurs relations s'étaient déjà nouées à Florence, car Codro fut un ami intime d'Ange Politien. Sa renommée était grande et Politien lui-même sollicitait ses conseils en matière philologique. Ainsi il avait soumis à son appréciation une collection de ses épigrammes grecques et, entre autres, sa traduction de l'*Hermaphrodite* de Pulci, laquelle avait suscité un débat passionné avec Lascaris [1]. Quant à la date probable de la transmigration de Michel de Florence à Bologne, chez Codro, on peut la fixer approximativement grâce à la lettre de ce dernier à Baptiste Palmieri, citée parmi nos sources [2]: Codro écrit en avril 1498 que Michel est au service d'Alde Manuce à Venise depuis trois mois, donc depuis janvier; il prétend que Michel avait antérieurement fait un voyage dans sa patrie, la Grèce, ce qui nous reporte vers novembre 1497; il aurait écrit à ce moment à Palmieri pour savoir si Michel était « rentré » à Venise: cela suppose un premier séjour de Michel en cette ville. Enfin, tout laisse à penser, dans la lettre de Codro, qu'un temps prolongé s'est écoulé depuis que Michel a quitté Bologne: « Demande-lui toi-même, à ce Michel, écrit-il, s'il a jamais été à Bologne et s'il me

[1] Lettre de Politien à Codro (POLITIEN, 183. 187 s.).

[2] Voir ci-dessus, p. 92.

connaît, moi ou un autre Bolonais, ou notre Nicolas qui est mort... »[1]. On peut donc situer le séjour de Michel auprès de Codro durant l'hiver 1495-1496.

Cette lettre permet de déduire encore que Michel Trivolis aura travaillé pour Codro, sans que l'on puisse préciser le genre de collaboration dont il s'agit, copie de manuscrits, traduction d'auteurs grecs ou compositions poétiques. Comme naguère Lascaris, Codro a été à la fois le maître et le protecteur du jeune Grec. Les paroles de Maxime prononcées en Moscovie, où il déclare ses anciens maîtres aussi « célèbres » qu'« érudits »[2], englobent donc Urceo Codro. Elles témoignent en même temps d'une attitude admirative envers lui, sentiment qui n'était certes pas sans réciprocité, car la lettre de Codro à Baptiste Palmieri indique clairement l'estime dans laquelle il tenait Michel; il cherche avec persévérance à s'assurer à nouveau sa collaboration et fait même preuve de quelque impatience. Avec la vivacité railleuse qui lui est propre, il reproche à son ami son manque de zèle: « Je t'avais écrit il y a quelques mois au sujet d'un certain jeune homme grec pour que tu me fasses savoir s'il était rentré de son pays. Tu m'as dit qu'il n'était pas revenu ou que tu n'avais pas de nouvelles de lui. Et voilà maintenant que j'apprends qu'il est déjà depuis trois mois chez Alde. Tu vois, mon Baptiste, quelle diligence tu apportes aux affaires d'un ami... Réponds-moi, je t'en supplie, le plus tôt possible; de même demande-lui s'il veut revenir à Bologne ». Et d'ajouter: « Mais ne lui dis pas que c'est moi qui t'ai écrit ces choses »[3].

[1] Urceo, Siii^v.
[2] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le psautier » (Maxime le Grec, II, 312. 315).
[3] Urceo, Siii^v.

Pourquoi Codro enveloppe-t-il sa démarche de mystère? Certaines particularités de sa lettre et son tempérament sordide en font deviner sans peine les raisons: il est probable qu'à l'égard de Michel il se sera montré parcimonieux dans le passé et qu'il cherche encore à sauvegarder ses intérêts pour l'avenir. Sa pauvreté revient souvent sur ses lèvres: « Oh! malheureux Codro, s'exclamait-il, il est quinquagénaire et il n'a ni femme, ni bœuf pour labourer! »[1]. Dans la lettre à Palmieri, il cherche par différentes ruses à se tirer d'affaire pour ne pas payer à Alde Manuce ses livres, ou tout au moins en réduire le prix à une somme dérisoire. Son offre à Michel a donc un caractère de lésinerie. Une lettre de la même époque, de Michel à un ami, Jean Grégoropoulos, y fait allusion en signalant l'invitation qu'il avait reçue d'aller à Bologne; Michel dit qu'elle avait été faite « en promettant quantité de choses, mais sans faire connaître approximativement les honoraires »[2]. Cette phrase significative vient confirmer le sens à donner aux manigances de Codro, qui sollicite tout en restant volontairement dans le vague. Le deuxième protecteur de Michel Trivolis sur le sol d'Italie, Urceo Codro, ne possédait donc pas la généreuse nature du premier. Si Michel a quitté un peu prématurément Lascaris pour se rendre à Bologne, il aura perdu au change, du point de vue matériel tout au moins. La cupidité de Codro et des difficultés de subsistance furent peut-être les raisons qui empêchèrent Michel de rester

[1] « Oh miserum Codrum, qui quinquagenarius cum sit, nec feminam, nec bovem habet aratorem! » (MALAGOLA, 181).

[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).

plus longtemps à Bologne. C'est ainsi que nous le voyons rejoindre bientôt Alde Manuce à Venise.

Relevons en passant le signalement que Codro donne de Michel: il le désigne comme un «jeune homme au long cou»[1]. Une particularité physique nous est peut-être léguée sur notre héros, la seule que nous possédions sur lui dans nos nouvelles pièces, venant s'ajouter à celle transmise par la tradition russe et se rapportant à l'époque de sa vieillesse, où il portait une barbe qui lui recouvrait toute la poitrine. Ce nouveau détail serait propre à satisfaire la curiosité des biographes de Maxime le Grec. Observons toutefois que le ton général plaisant de la lettre de Codro n'exclut pas une interprétation figurée de l'expression «iuvenis est longo collo», comme voulant dire «jeune homme curieux», ou encore «jeune homme avide». Codro aurait-il visé le tempérament investigateur de Michel sur le plan intellectuel ou sa nature insatiable dans le domaine matériel? Le contexte de la lettre de Codro, où lui-même se montre intéressé à l'extrême, fait pencher en faveur de cette dernière supposition. On peut dire, d'ailleurs, que dans les lettres de Michel Trivolis que nous avons recueillies, la préoccupation du gain n'est point étrangère. Partout il paraît soucieux de faire fructifier matériellement, au maximum, ses dons spirituels, allant au plus offrant lorsqu'il doit engager ses services[2]. Le même trait de caractère se retrouve chez Maxime le Grec[3]. Cette fois, Codro en fut pour son

[1] URCEO, Siii^v.

[2] *Cf.* les lettres à Jean Grégoropoulos et celle à Nicolas de Tarse (*Appendice I, 1-4*).

[3] On le voit tantôt demander certains effets et aliments, tantôt remercier pour les objets reçus. *Cf.* «Lettre au protosyncelle Alexis» (MAXIME LE GREC,

avarice et Michel lui préféra, en 1498, Pic de la Mirandole.

Avant de suivre Maxime sur la route de l'Italie du Nord, notons l'apport fait à sa formation par son stage à Bologne. On discerne dans les œuvres de Maxime le Grec une allusion à cet enrichissement lorsqu'il se réfère au *trivium,* grammaire, rhétorique et dialectique, et parle de la langue grecque « profondément sage », du «savoir rhétorique» et de «l'art grammatical» [1]. Michel Maxime aura certainement profité de l'enseignement systématique de l'école bolonaise pour consolider ses connaissances philologiques demeurées jusqu'alors quelque peu dispersées. Il a dû y assister également à des cours de philosophie, car dans sa critique de la scolastique, il paraît surtout viser le nominalisme de Guillaume d'Occam, professé à l'université de Bologne [2].

La vie d'étudiant de Michel Maxime ne cesse pas subitement à son départ de Bologne. Elle se prolonge quelque temps encore durant la période où il débute dans sa carrière d'helléniste au service de différentes personnalités. Dans ses œuvres, il parle des universités avec l'accent d'un témoin oculaire; par exemple lorsqu'il dit: « Transporte-toi en pensée dans les écoles

II, 386) et « Lettre à des religieuses » (le passage visé manque dans l'édition de Kazan, *Ibid.*, 394 s.; on le trouve dans RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 94). Son contemporain, ZÉNOBE, 899, fait allusion à une « bourse » qu'il aurait possédée avec « mille pièces d'argent ».

[1] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le psautier » (MAXIME LE GREC, II, 315). Ailleurs il dit que le philologue « doit avoir appris à la perfection la grammaire, la poétique et même la philosophie » (« Deuxième discours de justification sur les travaux de correction des livres d'Église », MAXIME LE GREC, III, 62).

[2] Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question ci-dessous, p. 254 ss.

italiennes... »[1]. Impossible de douter qu'il n'en ait visité plusieurs et n'en ait connu par expérience les méthodes. Il cite les noms de divers maîtres, — Augustin Nifo, professeur à Padoue, Lelio Cosmico de Ferrare, Varese de Rosate, superintendant des écoles lombardes, — et il fait état des propos tenus par eux à leurs élèves et disciples : il a donc été du nombre. Il sait le degré de compétence de chacun d'eux. Le goût de la science a amené Maxime à rester un fervent fidèle des temples du savoir à travers toute son existence italienne. On comprend d'ailleurs le profit que le jeune helléniste apatride pouvait retirer du contact avec les centres intellectuels, car sa première clientèle pour les travaux littéraires se recrutera parmi ses propres professeurs. Nous possédons de Maxime le Grec deux textes d'importance en langue russe, où il évoque ses souvenirs sur sa vie d'étudiant et l'atmosphère des universités italiennes[2]; le tableau englobe toutes les écoles qu'il a personnellement connues, celles d'Italie, de Lombardie et même de Savoie. Pour garder à ce tableau synthétique son relief propre et lui conserver tout son intérêt, il nous faut anticiper sur l'histoire de notre héros après son départ de Bologne en 1496, et joindre au présent chapitre les quelques indications qu'il nous laisse sur les différents établissements d'enseignement supérieur qu'il a encore visités par la suite.

Voici d'abord ce qu'il nous dit de Padoue. Il y a « connu » Augustin Nifo, qu'il désigne par le surnom de « Sessa ». Suessa, ou Sessa, est une localité voisine de

[1] « Discours contre les Latins » (MAXIME LE GREC, I, 247).

[2] « Lettre à messire Théodore Karpov » et « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 374 s.; 462 ss.).

Naples, dont Nifo était originaire, et l'usage était fréquent en Italie de désigner les hommes par le nom de leur lieu d'origine. Dans divers documents de l'époque, on trouve Nifo appelé «Suessanus», «de Sessa», ou simplement « Suessa » [1]. Maxime mentionne qu'il enseignait la philosophie: «Il y avait à Padoue un philosophe napolitain, Sessa... » [2]; on peut y voir une indication de l'intérêt de Maxime pour la philosophie à cette époque. Augustin Nifo faisait des cours sur Aristote et c'est, après Politien, par le canal de son enseignement que la philosophie aristotélicienne a pu pénétrer son élève. Cependant, tandis que Politien, en tant qu'humaniste, avait été hanté par le désir de retrouver l'Aristote authentique, Nifo, continuant la tradition de Padoue, enseignait, comme son maître Vernias, Aristote dans l'interprétation du commentateur arabe Averroès. Maxime ne prononce nulle part le mot d'averroïsme; cependant, lorsqu'il parle de « syllogismes péripatéticiens », d'« art péripatétique », et qu'il accuse ceux-ci d'être à l'origine de l'enseignement contraire à l'« immortalité de l'âme »[3], on peut y voir une allusion aux principes averroïstes sur l'intellect universel, soutenus ouvertement par Nifo. Celui-ci ayant professé à Padoue de 1492 à 1498, ces dates fixent le moment où Maxime y a connu le maître à la brillante réputation. La place occupée par Aristote dans la critique formulée plus tard par le moine Maxime contre l'enseignement des écoles latines, montre

[1] Renan, 374, n. 3. — On a distingué à tort Augustinus de Sessa et Augustinus Niphus Suessanus (Facciolati, 109-111).

[2] « Discours contre les abus de la science » (Maxime le Grec, I, 463). *Cf.* ci-dessous, *Appendice III, 3.*

[3] « Discours contre les Latins » (Maxime le Grec, I, 247).

qu'en Italie il avait mesuré l'emprise de l'influence aristotélicienne sur les esprits et c'est Padoue, où l'on jurait *in verba Magistri,* qu'il vise sans doute tout spécialement. Son attitude est une preuve que la pensée du grand philosophe de l'antiquité ne l'avait pas laissé indifférent. Si, en définitive, il est demeuré acquis au néoplatonisme, ce n'est pas qu'il ait ignoré la doctrine du Stagirite ni celle de ses modernes initiés, puisqu'il lui doit, en partie du moins, l'essor de sa pensée spéculative et sa méthode de démonstration inspirée par les cadres de la logique aristotélicienne.

Dans les souvenirs de Maxime le Grec, les universités lombardes paraissent liées au seul progrès des sciences naturelles et tout spécialement de l'astrologie. Son esprit, ouvert à tous les domaines de la connaissance indistinctement, et la diversité de ses intérêts intellectuels, en faisaient un fils achevé de l'humanisme. Nous possédons de lui une déclaration formelle d'adhésion à l'astrologie « par une expérience de beaucoup d'années » [1]. Elle avait commencé très probablement à Florence, où la copie qu'il fit des *Geoponica* témoigne d'une orientation vers les sciences naturelles, de même que l'intérêt porté plus tard au traité de médecine de Dioscoride [2]. Ses visites à Milan, et sans doute à Pavie, n'ont donc fait qu'accentuer ces tendances.

Il serait excessif de blâmer Maxime pour l'attention qu'il a accordée à une science aujourd'hui décriée, et de présenter l'astrologie de la Renaissance comme un produit de vulgaire superstition. Il faudrait alors condam-

[1] « Lettre à messire Théodore Karpov » (*Ibid.*, 375).
[2] Voir ci-dessous, p. 220.

ner avec lui des esprits aussi puissants qu'Alde Manuce ou le cardinal Bembo, que leur haute culture intellectuelle n'a pas empêchés de s'adonner avec passion à l'astrologie; et si l'on rencontre certains humanistes, tels que Jean Pic de la Mirandole, qui rejettent l'influence déterminante des astres, on en voit d'autres, non moins éminents, un Marsile Ficin par exemple, s'efforcer d'accorder ce déterminisme avec la libre volonté humaine. Lorsque Maxime parle de l'astrologie, le nom d'Ambroise Varese de Rosate revient constamment sous sa plume. Le personnage est, en effet, de marque. Dans les universités de Milan et de Pavie, il jouissait d'une réputation de savant illustre et de grand astrologue, médecin et philosophe. Son contemporain Jules Émile Ferrari l'appelle « eminentissimo fra tutti i filosofi » [1], et notre Maxime, « Maître Ambroise de Rosate, le premier des astrologues d'alors » [2].

Milan clôt le cycle des écoles fréquentées ou visitées par notre jeune Grec. Parmi les professeurs qu'il nomme, il nous reste à mentionner encore Nicolas Lelio Cosmico, qui sert de trait d'union entre les milieux intellectuels de Ferrare et lui. Cosmico n'a point enseigné à l'université; il n'était qu'un maître de grammaire latine professant à titre privé. Maxime déclare l'avoir « connu » et l'appelle « Cosmico de Ferrare » [3]. Ce qui permet de penser que leur rencontre eut lieu après l'établissement de Cosmico dans cette ville, car il était originaire de Padoue. Il a professé à Ferrare

[1] TIRABOSCHI, 700.

[2] « Contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, I, 427).

[3] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 463). *Cf.* notre traduction, *Appendice, III, 3.*

entre 1496 et 1498, et les propos que Maxime lui attribue sur son lit de mort datent d'avril 1500, lorsque Cosmico trépassa dans un village situé près de Padoue. A cette époque Michel habitait le château de la Mirandole. Il a pu le rencontrer occasionnellement soit à la Mirandole, soit à Ferrare, et entendre vanter sa compétence dans la famille de Jean-François Pic, alliée à celle d'Hercule d'Este de Ferrare, laquelle tenait Cosmico en très haute estime. En tout cas, l'appréciation portée par lui sur son érudition: « Il excellait plus que les autres dans toutes les sciences profanes » [1], correspond à la renommée que ce latiniste s'était faite à l'époque. Poète à ses heures, Cosmico avait été très prisé, et ses vers sur des sujets amoureux avaient connu le succès dans les cours princières [2]. L'Arioste l'appelle « père des élégances » et «père de l'érudition romaine» [3]. Une médaille avait même été frappée en son honneur [4]. Giglio Gregorio Giraldi, dans son *De poetis nostrorum temporum,* le place avant tout autre [5], rejoignant ainsi pleinement l'opinion élogieuse de Maxime le Grec.

La galerie des professeurs humanistes dont nous avons établi les relations avec Michel Maxime est à présent complète. Les portraits réunissent à la fois Ange Politien, Jean Lascaris et Marsile Ficin sur le fond de Florence, Urceo Codro à Bologne, Nicolas Lelio Cosmico à Ferrare, Padoue avec Augustin Nifo, les universités lombardes avec leur superintendant Varese de

[1] *Ibid.*
[2] Sur Cosmico, voir Rossi.
[3] « Patris elegantiarum, Romanae patris eruditionis... » (Carducci, 208).
[4] Hill, 406.
[5] Giraldi, 21.

Rosate, et peut-être les écoles piémontaises. Lui-même avait fait partie de la foule des étudiants dont il parle, soumise à l'influence de ces grands esprits de l'époque [1]. Nous pouvons reproduire dès lors l'esquisse qu'il trace de leur orientation, de leur vie et de leurs mœurs. Elle se résume en ces trois traits: culte de l'antiquité, naturalisme et amoralité.

L'hellénisme des gens de la Renaissance qu'avait connus Maxime s'exprime dans une admiration sans réserve envers les grands maîtres de la pensée antique: «Aristote, Platon et autres Hellènes». «On ne vivait que d'eux, on ne se nourrissait que d'eux, on ne respirait que par eux» [2]. La splendeur intellectuelle de la culture hellénique, qui venait de se révéler dans toute son ampleur, avait ébloui les esprits à un tel point qu'elle paraissait éclipser la civilisation chrétienne. Notre témoin le constate: les valeurs spirituelles, déclare-t-il, dont le syllogisme n'était pas l'étalon, pâlirent aux yeux de quelques-uns [3], et la mystique chrétienne parut à certains n'être qu'une vulgaire « duperie » [4]. Au nom du « syllogisme » on prétendait « rectifier » la théologie, sans hésiter à « rejeter » ce qui ne paraissait pas s'accorder avec les méthodes de démonstration enseignées par l'*Organon* [5].

L'expression la plus extrême des tendances de la Renaissance aurait été, à en croire Maxime, de faire renaître de ses cendres l'ancienne religion gréco-romaine. Par une inconséquence stupéfiante, ceux-là

[1] « Discours contre les abus de la science » (MAXIME LE GREC, I, 463).
[2] *Ibid.*, 462.
[3] *Ibid.*, 461.
[4] *Ibid.*, 463 (*cf.* ci-dessous, *Appendice III, 3*).
[5] *Ibid.*, 461.

mêmes qui, au nom du syllogisme et de la raison, auraient voulu répudier les récits de l'Écriture, préconisaient la restauration d'une croyance dans les « mythes désuets » de religions mortes. Sous leurs regards, l'Olympe se repeuplait de ses divinités. La Renaissance, si elle l'avait pu, aurait restauré les temples aux dieux hellènes et romains, dit Maxime [1].

Le naturalisme des humanistes s'exprimait à son tour de façon éclatante. C'est ainsi que toutes « les écoles d'Italie et de Gaule » [2] étaient gagnées par un enthousiasme sans limites à l'égard de l'astrologie. Un souffle de naturalisme animait les universités, se substituant aux tendances mystiques du moyen âge. En pratique, l'« astrologie naturelle » et l'« astrologie judiciaire », distinguées théoriquement, se confondaient. L'astrologie, qui se proposait de lire le caractère et la destinée des hommes dans le cours des astres, ne faisait qu'un le plus souvent avec celle qui prévoyait les éclipses solaires et lunaires, les périodes sèches et les périodes humides des saisons. En outre, l'alchimie, la médecine et la philosophie venaient s'y allier. Dans son ensemble, l'astrologie avait donc une importance scientifique. La valeur philosophique de cette science était de soulever le problème du déterminisme des lois de la nature et de leur antagonisme avec la volonté humaine libre, thèmes à la mode dans les dissertations doctorales du temps. L'astronomie était ainsi devenue une sorte de champ clos, où théologie chrétienne et philosophie naturaliste croisaient les armes. Elle était le berceau du naturalisme philosophique moderne.

[1] *Ibid.*, 464.
[2] « Lettre à messire Théodore Karpov » (*Ibid.*, 374).

L'amoralité sévissait. Beaucoup de gens prétendaient se placer en dehors des règles chrétiennes imposées aux mœurs. Après avoir rejeté la doctrine et la mystique chrétiennes sur le plan théorique, l'humanisme tentait de les rejeter aussi sur le plan de la pratique et de restaurer le climat moral de l'antiquité. Le naturalisme venait ainsi saper la loi morale. Maxime nous parle longuement de cette atmosphère et il mentionne les circonstances dont avait été entouré le trépas d'Ange Politien: elles choquent une mentalité façonnée par le christianisme, mais non point celle du néopaganisme [1]. Il aurait pu multiplier ses exemples et nous citer aussi Nicolas Lelio Cosmico, qui écrit des vers adressés à un jeune More, dont il loue la beauté et la peau brune, aux volontés duquel il déclare vouloir se plier. Cosmico n'accorde-t-il pas aussi sa lyre en l'honneur d'un certain Janus, et même ne qualifie-t-il pas de désirable le genre de mort dont parle Maxime à propos de Politien [2]?

Quelle était l'attitude de Michel Maxime lui-même devant ces différents aspects de la Renaissance, à l'époque de sa vie en Italie? Si l'on écarte de ses récits l'accent propre à la période postérieure à sa conversion religieuse, aucun doute ne subsiste sur la complaisance qu'il dut témoigner alors aux idées et aux mœurs des humanistes. Il n'a pas échappé à leur ambiance et il ne se lasse pas de répéter que les auteurs de l'antiquité « avaient jadis été ses maîtres » [3] et qu'il a participé « à

[1] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 463 s.). *Cf.* ci-dessous, p. 429.

[2] Les poésies de Cosmico « Ad Adrastum puerum » et « Ad Janum » sont publiées dans Rossi, 153-158.

[3] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » (Maxime le Grec, II, 371).

la concupiscence des doctrines helléniques »[1]. Quant au naturalisme, il avoue avoir « connu la séduction » de l'astrologie[2]. Lorsqu'il décrit l'irréligion et l'amoralité de ses professeurs, il insiste sur ce fait qu'il a été leur « complice »[3]. Il se trouvait du côté de ceux qui ne dissimulaient pas leur impiété et qui auraient dressé des temples aux anciennes divinités, si les « interdictions » et les «châtiments» de l'Église ne les avaient arrêtés[4]. Il fait allusion ici aux démêlés de ses anciens maîtres humanistes avec l'Inquisition: à ceux de Nifo à Padoue, lors de sa dissertation doctorale *De intellectu et daemonibus,* où il avait soutenu ouvertement les principes averroïstes[5]; à ceux de Cosmico à Mantoue, à la suite de son incrédulité affichée et, plus tard, de ses mœurs spéciales, qu'il avait voulu justifier en se retranchant derrière l'autorité de Platon[6]. Cette adhésion intégrale aux idées et à la vie des humanistes avait jeté Michel Trivolis dans le camp opposé à l'action papale, qui tendait à modérer les effets extrêmes de la Renaissance, tant sur le plan théorique que pratique.

Nous voici au terme de la vie d'étudiant de Michel et au seuil d'une étape nouvelle. Les années qui viennent de s'écouler sont singulièrement instructives pour surprendre le sens de son évolution ultérieure. Elles nous ont fait assister à l'épanouissement d'un personnage

[1] « Missive concernant les Dominicains et les Franciscains » (Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99).
[2] « Lettre à messire Théodore Karpov » (Maxime le Grec, I, 375).
[3] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 463).
[4] *Ibid.*, 464. 374.
[5] Renan, 367.
[6] Rossi, 144.

complexe, vivante incarnation de son temps, aux aspirations les plus divergentes projetant leur curiosité dans toutes les directions. Transporté sur le sol italien, ce jeune Grec s'était épanoui. Il avait, de prime abord, acquis une connaissance très perfectionnée de sa langue et s'était assimilé les conceptions néoplatoniciennes. Sa vie quelque peu errante et désaxée fut une flânerie studieuse à travers les cénacles et les universités. Il avait été alors emporté par le souffle de l'hellénisme à tendances païennes et entraîné en dehors des doctrines traditionnelles de la civilisation chrétienne. On peut croire qu'à ce moment le néopaganisme l'a, sinon complètement conquis, du moins grandement séduit. Cependant au plus profond de lui-même ne cesseront de résonner les accents sévères de Jérôme Savonarole stigmatisant le paganisme. Les ferments de vie religieuse dont ils avaient pénétré son cœur, germeront de façon invisible mais sûre et, plus tard, son esprit s'étant détaché des spectacles extérieurs, ils provoqueront la prise de conscience de ses richesses intérieures, mouvement premier d'une conversion. Une phrase d'une lettre de Michel en 1498, par le son qu'elle rend, laisse pressentir cette transformation sinon chrétienne, tout au moins religieuse; il y invoque l'intervention du « Roi de l'univers » pour récompenser un de ses bienfaiteurs [1]. Pour le moment, tous les contrastes se fondent dans son goût de l'étude, contagion de cet appétit universel de savoir qui caractérise l'époque. Séduction et éblouissement de l'esprit, décor fastueux mais combien fragile, trop chargé d'humain, et qui reste exposé à se dissocier.

[1] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).

CHAPITRE III

AU SERVICE DE LA RENAISSANCE

Le fait que Michel Trivolis passe au service de certaines personnalités n'implique nullement que nous ayons tourné une page de son histoire. Il ne s'agit pas d'une coupure dans son existence, ni d'une orientation imprévue ou d'un renversement de ses conceptions. La fin de l'année 1496 marque uniquement le début de relations sociales nouvelles. Le jeune émigré se distingue davantage de la foule des étudiants à laquelle il avait jusqu'alors été mêlé au point de se confondre avec elle. Tout en demeurant dans une large mesure « à l'école des humanistes », il va se hasarder en dehors du monde universitaire pour se mettre « au service de la Renaissance »: à la maison d'édition d'Alde Manuce à Venise, un des centres principaux de l'érudition de l'époque, où tant de gens de lettres se coudoient et nouent des relations; ou encore dans la société intellectuelle qui gravite autour des cours princières, des Pic de la Mirandole, des Sforza à Milan, des comtes de Déciane en Savoie.

Cet accroissement du champ des relations extérieures de notre héros ne se fait point subitement; la progression en est lente et, par ailleurs, sa vie studieuse n'est

point rompue. Ne disons donc pas : la vie universitaire de Michel Trivolis est achevée, et passons à son activité professionnelle. Activités universitaire et professionnelle marchant parallèlement, tout est question de dosage. Les différences auxquelles nous sommes aujourd'hui habitués sont alors à peine accusées dans cette société d'encyclopédistes chez qui l'apprentissage n'est jamais terminé. Bornons-nous donc à considérer que la technique philologique de l'ancien élève de Jean Moschos à Corfou, de Jean Lascaris et d'Ange Politien à Florence, d'Urceo Codro à Bologne, s'est perfectionnée au point que nous pouvons assister, dès la fin de 1496, à une évolution qui le place peu à peu parmi les auxiliaires des choryphées de la Renaissance italienne.

Michel s'était établi à Venise vers l'automne 1496. En effet, nous avons vu Codro parler plus tard de son « retour » à Venise [1], ce qui permet de croire qu'il s'y est rendu en quittant Bologne. Il y fixa sa résidence jusqu'en mars 1498, lorsqu'il entra au service du seigneur de la Mirandole. Pendant ces deux années, il ne s'absenta longuement de Venise qu'une seule fois, durant l'été de 1497, pour aller à Milan et à Verceil. Nous passons sous silence un voyage à Corfou mentionné par Codro, car nous le considérons comme douteux [2]. C'est de Venise qu'il semble avoir effectué les fréquentes visites à Padoue qui lui ont permis d'en connaître l'université. Les liens les plus étroits unissaient les deux villes voisines : Venise, cité marchande, gérait les biens temporels

[1] URCEO, fol. Siii^v (*cf.* ci-dessus, p. 92).
[2] Voir ci-dessous, p. 203.

de la République des doges; Padoue, cité universitaire, se consacrait plus spécialement aux travaux de l'esprit. Ce qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise. Venise réunissait la plus nombreuse colonie grecque de l'Italie à cause de ses possessions dans les îles grecques, Padoue était l'*alma mater* de beaucoup de Grecs savants et d'Italiens hellénisants. Nous pénétrons avec ces deux cités en pleine atmosphère italienne de l'hellénisme; on conçoit que Michel s'y soit aisément acclimaté.

Ses lettres révèlent une parfaite connaissance de la ville Anadyomène. Il peut en décrire les quartiers, indiquer avec sûreté un itinéraire, consigner les habitudes de certaines personnes: « Va, écrit-il à Grégoropoulos récemment arrivé de Crète, à l'endroit qu'on appelle Rialto in Panaria, c'est-à-dire où sont les boutiques des tisserands. Dans celle qui a un bœuf sur son enseigne, tu t'informeras de lui (un certain seigneur Jérôme Pichi), car c'est là qu'il a l'habitude de passer son temps... »[1]. Il a, à Venise, nombre d'amis et de relations qu'il nomme dans ses lettres à Grégoropoulos et à Cartéromachos; tout indique qu'il s'y trouvait en pays familier et qu'il a dû y séjourner un certain temps pour évoluer avec une telle aisance.

C'est à la « Stampa de miser Aldo Romano sul campo de Santo Augustino » que nous trouvons Michel Trivolis. Alde Manuce est incontestablement le personnage central autour duquel va graviter son existence vénitienne et c'est de lui qu'en tout premier lieu procèdera l'orientation plus positive de son activité. Il sert en

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).

même temps de tremplin à notre jeune Grec dans sa carrière en Italie et les rapports qui se sont noués entre lui et l'imprimeur sont de nature à éclairer la suite de sa vie.

Nous possédons des témoignages précis nous indiquant que des relations ont existé entre Michel Maxime et Alde Manuce: les uns émanant des œuvres de Maxime le Grec en Moscovie, les autres, de lettres de Michel Trivolis et d'Urceo Codro. Ainsi, une deuxième fois, en ce qui concerne Alde Manuce comme Jean Lascaris, les informations russes et celles de l'Occident apportent un élément biographique commun relatif à la période italienne de la vie de notre futur moine. Cependant la source russe, dans sa brièveté, n'offre aucune précision sur le genre de rapports de Maxime avec Alde: « Je l'ai vu et connu à Venise et j'ai souvent été chez lui pour des affaires de livres »[1]. L'indication est formelle quant à l'existence d'affaires entre les deux hommes, mais ne donne aucun éclaircissement sur la nature de celles-ci. Maxime le Grec ne précise pas s'il s'est simplement intéressé aux éditions aldines ou s'il leur a apporté sa propre collaboration. Les lettres émanant de Michel Trivolis constituent pour Alde un hommage: elles l'appellent « le brave Alde, notre commun bienfaiteur »[2]; on peut donc classer le jeune Grec parmi les obligés de l'éditeur. Codro, en peu de mots, est plus explicite: « Il est déjà depuis trois mois chez Alde »[3], écrit-il, ce qui sous-entend que Michel a bien

[1] « Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch » (GUENNADI, 185). *Cf.* notre *Appendice, III, 4.*

[2] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I, 5. 6*).

[3] URCEO, *Loc. cit.*

été à son service. Plus tard encore, lorsqu'il sera chez Pic de la Mirandole, il lui commandera des livres [1].

Cependant l'interprétation que Maxime le Grec donne à la marque typographique des Aldines — le dauphin enveloppant l'ancre — est quelque peu déconcertante chez un des anciens familiers d'Alde Manuce. En effet, elle est toute personnelle et fantaisiste: l'âme humaine désireuse de la vie éternelle aurait besoin « de la fermeté de la foi » pour ne pas succomber aux perturbations de la vie, de la même façon qu'un navire a besoin d'une ancre pour n'être pas à la merci des flots. C'est, il l'avoue, une improvisation de sa part: « Comme ma faible pensée parvient à le comprendre, ainsi je l'expose, écrit-il; celui qui peut faire mieux, qu'il vienne nous éclairer » [2]. En somme, Maxime ignore les intentions véritables d'Alde lui-même. Or elles nous sont dévoilées sans équivoque par une lettre d'Alde à Albert Pie de Carpi. Il donne à son emblème le sens du vieil adage *festina lente*: « Nous avons produit beaucoup avec circonspection et nous continuons à produire sans relâche » [3]. L'interprétation mystique du moine est donc fantaisiste et n'a aucun rapport avec celle d'Alde Manuce, toute positive et mieux adaptée à son œuvre commerciale. Mais comment concevoir chez Maxime l'ignorance d'une caractéristique aussi essentielle des éditions aldines? Doit-on conclure que ses relations avec Alde auraient été moins étroites que notre analyse ne le laisserait suppo-

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

[2] « Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch » (*Loc. cit.*).

[3] Alde écrit à Albert Pie de Carpi, à la fin du recueil des *Anciens astronomes*: « Sum ipse mihi optimus testis me semper habere comites, ut oportere aiunt, delphinum et anchoram. Nam et dedimus multa cunctando, et damus assidue » (FIRMIN-DIDOT, 211).

ser ? La difficulté ainsi créée n'est qu'apparente. Elle trouve une explication dans le fait que la marque choisie par Alde n'apparaît qu'à partir de 1502 [1]. Or, précisément, l'époque où Maxime a fréquenté assidûment l'imprimerie est antérieure à mars 1498 et à son départ pour la Mirandole. En 1502, sa vie a pris une orientation nouvelle qui, après l'avoir conduit hors des milieux de l'hellénisme, le guidera successivement vers le couvent de Saint-Marc à Florence et vers le mont Athos. Son explication improvisée de la marque des Aldines fournit ainsi un *terminus ante quem* de ses rapports avec le typographe vénitien.

Il est impossible de déterminer la contribution apportée par Michel Trivolis aux éditions aldines. Son nom ne figure sur aucune d'elles, mais c'est le cas de plusieurs autres collaborateurs. Tout au plus peut-on en déduire qu'il n'a travaillé chez Alde que par intermittence et qu'il n'a jamais été attaché à son entreprise. Les multiples voyages de Michel Maxime et sa fréquentation des universités de Padoue et de Milan justifient cette hypothèse. Au reste, ce qui se passait dans les murs de l'imprimerie au début de sa fondation demeure enseveli dans un secret presque total. Les années antérieures à 1498, celles précisément où Michel a figuré parmi les collaborateurs de l'entreprise, sont les moins biens connues. Peu de faits ont transpiré, l'histoire même d'Alde Manuce n'a pas été fouillée suffisamment. La constatation faite à la fin du siècle

[1] Alde s'est inspiré, pour la forme de l'ancre, de la monnaie de Titus et, pour la forme du dauphin, des « hiéroglyphes » de l'*Hypnerotomachia Poliphili* parue en 1499. Cette marque figure dans les éditions aldines depuis le mois de juin 1502, au tome II des *Poetae christiani* (*cf.* DOREZ, I, 159).

dernier par Pierre de Nolhac conserve toute sa justesse: « Ce grand homme n'attend pas seulement une statue, mais encore un biographe »[1].

Le nom d'Alde Manuce rayonne dans l'histoire de la Renaissance de l'auréole que lui confèrent les auteurs qu'il a édités; par contre on oublie trop facilement l'appui appréciable que ses qualités personnelles ont donné à l'humanisme. Maxime le Grec insiste fort à propos sur ce point. Il met l'accent sur les excellentes origines et sur le haut degré d'instruction du typographe vénitien: « Il y avait à Venise un certain érudit très docte, son nom était Aldus et son surnom Manucius. Il était Italien de naissance et Romain par sa patrie, souche de l'ancienne Rome. Il était très bon connaisseur des lettres tant grecques que latines »[2]. La remarque que fait ici Maxime quant aux origines d'Alde Manuce concorde avec les indications que celui-ci donne de lui-même dans ses éditions. Le titre de Romain se lit en tête des Aldines: « Aldus Manucius Romanus »; l'affirmation qu'il tirait ses origines de l'ancienne Rome se retrouve dans la préface de Justin Dekadyos au psautier grec édité chez lui de ce temps, en des termes presque identiques à ceux employés par Maxime[3]. Lorsque celui-ci évoquait l'éditeur, il pouvait avoir, sinon sous la main, du moins à l'esprit ces éditions qui lui étaient familières. Quant à l'estime qu'il éprouvait pour sa science, elle datait de longtemps; déjà les lettres d'Italie de Michel Trivolis

[1] DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 247.

[2] « Lettre au prince Basile Mikhaïlovitch » (GUENNADI, 185). *Cf.* notre *Appendice III, 4.*

[3] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, 24. — Sur la date de l'édition, voir ci-dessous, p. 196, n. 2,

s'en font l'écho, l'appelant « le très savant Alde »[1]. Ses sentiments d'admiration n'ont jamais varié. Au surplus, en tant que Grec, il ne faisait que rendre justice à celui qui entreprit d'imprimer les auteurs grecs anciens dans leur texte original. Voici comment Alde s'exprime lui-même sur le sens et l'importance de ses travaux: « Combien sont dans l'erreur ceux qui, s'occupant de philosophie, de médecine et de science, se croient habiles sans savoir le grec et se contentent de lire Aristote, Thémistius, Simplicius, Hippocrate et Galien dans des traductions latines... J'espère bientôt faire briller dans tout son jour ce qui n'était accessible qu'à bien peu de gens »[2]. A l'époque de Michel, il éditait en grec les œuvres d'Aristote, entreprise sans précédent. Non seulement il favorisait ainsi la recherche du véritable Aristote par delà les commentaires, mais encore il engageait l'humanisme dans des voies salutaires. Car l'effort accompli pour dissiper l'équivoque des traductions et, par suite, pour prévenir les interprétations erronées, devait conférer à ce grand mouvement plus de rigueur et de discipline; en le préservant des séductions d'une facilité trompeuse, il lui permettait un plus grand souci de la vérité.

Toutefois la vérification des textes à laquelle procédait la maison d'édition des Aldes était encore très imparfaite, vu les moyens scientifiques limités et rudimentaires du moment. Ce ne sont que des essais souvent très insuffisants pour corriger les erreurs et les fautes des anciens copistes. L'influence de tels travaux effec-

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

[2] Épître dédicatoire adressée par Alde à Daniel Clary de Parme, en tête de son édition princeps d'Aristophane (Firmin-Didot, 105 s.).

tués sans doute par Maxime chez Alde se manifestera en lui par de bons et de mauvais côtés, dans les travaux de vérification et de traduction slavonne qui lui seront confiés en Moscovie. On verra son attitude critique, inconnue en Moscovie, s'allier en lui à une certaine légèreté dans le traitement des documents. Ainsi, Maxime le Grec n'hésitera pas à supprimer des versions slavonnes des Livres Saints certains passages omis par les textes grecs qu'il avait à sa disposition [1]. Les Moscovites lui reprocheront alors d'abuser de la méthode critique, en négligeant de considérer que les anciennes traductions slavonnes avaient pu être faites sur des textes grecs plus exacts que ceux dont il se servait [2].

Une épigramme placée en tête de l'*Organon* affirme manifestement l'estime d'Aristote dans les milieux hellénisants groupés autour d'Alde. La logique aristotélicienne, «instrument ou organe de la sagesse», est comparée à « un feu brillant et ardent », d'où jaillit « la lumière de la vérité» qui «consume le mensonge» [3]. Michel Maxime partageait sur ce point les idées de ces vers anonymes, et c'est ainsi que dans certains de ses écrits russes

[1] Maxime le Grec avait supprimé dans les Actes des Apôtres le passage relatif à la profession de foi par l'eunuque de la reine Candace (VIII, 37), qui, effectivement, fait défaut dans la plupart des manuscrits; les éditions critiques modernes le placent entre crochets, E. Nestle et A. Merk le rejettent dans l'apparat. Mais il retrancha aussi dans saint Luc au chapitre VIII les versets 8 et 15, et il agit de même à l'égard de quelques textes faisant partie des vêpres de la Trinité, suppressions plus difficiles à justifier (*cf.* « Procès-verbal des débats judiciaires aux procès de Maxime », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 9. 12).

[2] A propos des textes supprimés, Maxime a affirmé lors de son procès que « dans les livres grecs ces passages sont omis », ajoutant que, « si ces livres sont erronés, je n'y puis rien », alors que les autorités religieuses moscovites faisaient valoir que « nos livres sont traduits des textes grecs anciens » (*Ibid.*, 12).

[3] Texte de l'épigramme dans FIRMIN-DIDOT, 69, n. 1.

il parle du « vaillant et admirable » Aristote et le place parmi « les philosophes hellènes tenus pour les plus honorables et les plus attachés à la vérité »[1]. A son époque, en 1497-1498, la belle édition du psautier grec par Justin Dekadyos sortait également des presses d'Alde Manuce[2]. C'est alors que pour la première fois il s'est vu associé peut-être à des travaux qui touchaient à ce qui était pour lui, par excellence, le « livre sacré d'inspiration divine »[3]. Ce même livre sera le centre de ses préoccupations en Moscovie ; à son arrivée il traduira un recueil de commentaires sur les psaumes et, au déclin de sa vie, ce sera une nouvelle traduction slavonne du psautier qui achèvera ses travaux. En juillet 1498 paraissent chez Alde Manuce les œuvres complètes d'Ange Politien, l'ancien maître de Michel, un de « ces hommes supérieurs de notre siècle » comme s'exprime Alde[4]. L'édition suscita un vif mouvement de curiosité parmi les amis du génial poète de la Renaissance, entre autres chez Codro[5].

[1] « Lettre à messire Théodore Karpov » et « Discours contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, I, 359. 417).

[2] LEGRAND donne l'an 1494 pour date probable de l'édition aldine du psautier grec (*Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CII). Toutefois, on peut lire dans la préface de Justin Dekadyos une allusion au projet d'édition par Alde d'une Bible en trois langues (*Ibid.*, 24) et l'on retrouve une mention de ce dessein dans une lettre d'Alde de 1501 (Lettre à Conrad Celtès, citée par RENOUARD, *Annales*, 388. 516). La date proposée par Legrand, que n'étaie aucune preuve, nous paraît donc trop éloignée du moment où Alde mûrissait son dessein. Ceci renforce à nos yeux la démonstration de Renouard, pour qui le Psautier fut édité en 1497-1498, démonstration basée sur l'emploi du modèle 3 de caractères d'imprimerie, en usage chez Alde de 1497 à 1499 (*Ibid.*, 388. 405).

[3] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le psautier » (MAXIME LE GREC, II, 301).

[4] *Organon*, édité en 1495, dédicacé à Albert Pie de Carpi (FIRMIN-DIDOT, 68 s.).

[5] Lettre à Baptiste Palmieri, du 15 avril 1498 (URCEO, fol. Siii^{v}).

Ainsi l'imprimerie d'Alde Manuce réalise, à la fin du siècle, la plus étonnante et la plus complète synthèse qu'on eût encore jamais vue : celle de l'antique et du moderne, du profane et du sacré. Elle associe notre Michel Maxime à ses nobles éditions, à ce dosage équitable des courants les plus divers de l'humanisme, première ébauche du siècle qui naît. Il n'est pas douteux que le commerce de notre futur écrivain moscovite avec la presse aldine n'ait été pour lui un moyen d'élargir ses horizons, tant sur le plan intellectuel que sur celui de l'action. La synthèse qui s'opérait sous ses yeux dans l'œuvre aldine avait sa répercussion dans son esprit : un jour, à son tour, il se fera le dispensateur des lumières de l'humanisme et l'un de ceux qui donneront à l'art de l'imprimerie en lointaine Moscovie sa première impulsion. Il en vantera aux Russes les bienfaits, leur apprenant que les Latins, après avoir traduit les œuvres grecques, « les remettent à l'impression, et les multipliant de la sorte, les vendent à des prix modérés ; ils les diffusent, non seulement en Italie, mais encore dans les pays occidentaux ». Le rôle civilisateur de l'imprimerie ne lui échappe donc pas ; il ajoute qu'elle sert hautement « à l'édification des nations »[1].

C'est au cours du printemps de 1497 que Michel s'absente de Venise pendant quelques mois, pour un voyage en Lombardie et en Savoie. Il fut, selon toute apparence, invité à se rendre à Milan et reçu avec bienveillance dans la société des artistes et des intellectuels groupés autour de la somptueuse cour du duc Ludovic Sforza,

[1] Paroles de Maxime le Grec rapportées par le prince Kourbski dans sa « Préface au Nouveau Margarète » (*cf.* OUSTRIALOV, 274).

surnommé le More. En effet, lorsqu'il parle de Milan, il mentionne, non sans chaleur, l'hospitalité et la largesse de l'accueil qu'on y reçoit; le rapide tableau qu'il en brosse est coloré et vécu: «Il existe en Italie une certaine ville, très belle et très peuplée, qui s'appelle Mediolanum, riche en biens nécessaires à la vie, mais surtout riche en hommes sages et gens bien nés. Elle est agréable par son hospitalité et son bon accueil... »[1]. On sent que le magnifique décor architectural de la grande cité, au sein du fertile pays «qui s'appelle la Lombardie»[2], et l'épanouissement de son bien-être ont profondément impressionné notre jeune Grec. Il se réfère aussitôt après aux peintres et aux artistes dont le duc s'était entouré. C'était d'ailleurs toute une phalange et plusieurs noms de ceux qu'il a pu y coudoyer restent d'éternels flambeaux, symboles du génie créateur. On pouvait rencontrer à cette cour Bramante, Léonard de Vinci, Ambroise de Predis, tous brûlant de la même flamme sacrée. Michel Maxime a contemplé leurs peintures. Il décrit notamment un portrait de Ludovic le More, représenté dormant appuyé sur la main gauche et embrassant le globe terrestre de la main droite[3].

L'esquisse, par Maxime le Grec, de la somptueuse vie à la cour de Ludovic se situe avant le début de la guerre avec la France en 1499; elle doit être, par conséquent, distinguée du reste de son récit, consacré à cette

[1] « Discours contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, I, 426 s.). Nous donnons la traduction du passage complet sur Milan et Ludovic le More, *Appendice III, 6*.

[2] MAXIME LE GREC, I, 427.

[3] *Ibid.*, 428. — On chercherait en vain de nos jours cette peinture à Milan parmi les fresques et les planches portant l'effigie de Ludovic le More. Ce panneau est inconnu. Peut-être l'indication de Maxime le Grec servira-t-elle à reconnaître le tableau parmi des toiles non encore identifiées.

guerre. Un des aspects de cette cour, et qui n'est pas le moins curieux, est le respect, allant jusqu'à la foi aveugle, de Ludovic le More pour les gens de science. Les menus détails que rapporte notre témoin montrent qu'il a eu le loisir d'observer ces choses de près et de façon directe. L'influence exercée sur le duc par Ambroise Varese de Rosate l'impressionne vivement: «Lorsqu'il voulait monter à cheval et qu'Ambroise, se présentant, lui disait: ' L'heure n'est pas bonne ', il ôtait le pied déjà dans l'étrier et ne partait qu'un peu plus tard, lorsque l'astrologue le permettait. On racontait même qu'Ambroise avait apprêté pour lui un petit tas de terre dans lequel il avait emprisonné, à l'aide de son art magique, un certain esprit malin, dont le duc recevait des lumières sur l'avenir »[1]. Ce trait superstitieux ajoute au caractère de l'époque. Notre moine, en effet, n'émet aucun doute sur la possibilité d'une action magique; au contraire, il narre la chose tout naturellement sur un ton de naïve crédulité et au même titre que les divers événements qui s'étaient déroulés sous ses yeux à la cour des Sforza. Pour les gens de la Renaissance, le domaine des sciences et celui des pseudo-sciences n'étaient point encore parfaitement délimités, et l'esprit critique à ses débuts faisait encore bon ménage avec la crédulité populaire. Rien d'étonnant dès lors si Maxime, dans ses procès à Moscou, s'est vu accusé d'avoir été initié aux arcanes de la « magie hellénique » et aux artifices de la Cabale juive, et convaincu de s'être « vanté et enorgueilli » de l'« omniscience » qu'il en aurait tirée[2].

[1] *Ibid.*

[2] Maxime fut aussi accusé d'avoir recouru à des sortilèges: « Tu as tracé à l'aide d'élixirs des signes sur les paumes de tes mains et fait des gestes

Il est intéressant, pour le biographe russe de Maxime, de noter que l'imprimerie milanaise de Jean Bissoli et Benoît Mansi fit paraître en 1499 l'immense *Lexique* de Suidas [1] qui fut, dans toute la période moscovite de Maxime, sa principale source d'information [2], et il est symptomatique que cette édition ait été en préparation lorsque Michel se trouvait à Milan. Elle fut revue par Démétrius Chalcondyle qui, à cette époque, était un « santissimo vecchio », le « maître excellent et très saint », tel que l'a connu le poète Jean Georges Trissino, son élève, qui rédigea son épitaphe [3].

L'épisode du séjour de Michel Maxime à Verceil, en 1497, montre la valeur qu'on attribuait à sa collaboration. Il nous permet en même temps de constater le magnifique rayonnement de l'humanisme à travers la plaine italienne et de prendre contact avec le chanoine Nicolas de Tarse, remarquable connaisseur des Grecs et des Latins.

Vis-à-vis de Michel, Nicolas de Tarse se pose comme un de ses grands protecteurs. Au même titre que Lascaris, que Codro, qu'Alde Manuce, il lui donne du travail, et par là pleine liberté d'esprit pour perfectionner ses connaissances philologiques et philosophiques. Une lettre de Michel, écrite de la Mirandole à Nicolas de Tarse, laisse transparaître la gratitude qu'il lui garde: « Je vous sais gré, lui dit-il, de ce que vous pensez à nous quand nous sommes loin et ne cessez de nous faire du

maléfiques pour nuire au Grand Prince et à certaines personnes » (« Procès-verbal des débats judiciaires aux procès de Maxime », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5; *cf.* TCHERNOV, *Contribution*, 65).

[1] LEGRAND, *Bibliogr. hell.*, *XVe-XVIe s.*, I, 63-66.

[2] Voir POKROVSKI, *Une des sources grecques*, 27.

[3] Texte publié dans LEGRAND, *Op. cit.*, C. — Chalcondyle était né en 1424.

bien ». Il termine par cette phrase caractéristique du genre amical de leurs relations : « Quant à moi, aimez-moi comme vous m'aimiez et usez de moi hardiment et sans ménagement comme par le passé »[1]. Nous pouvons en induire une collaboration continue et fructueuse. La mention, dans une lettre de la même date à Grégoropoulos, d'un « coffret » venant de Verceil et que Michel aurait reçu à Venise, — peut-être des effets qui lui parviennent à son retour, — laisse supposer un séjour de notre jeune Grec à Verceil, confirmant ainsi l'impression de rapports prolongés[2].

Nicolas de Tarse était Grec d'origine et né à Capo d'Istria. L'historien F. Gabotto le classe, sous le rapport de l'esprit, de la culture et de la réputation, parmi les maîtres les plus savants de l'époque[3]. Son prestige lui avait valu d'être professeur des jeunes ducs de Savoie, à qui il avait donné une culture classique[4]. Il nous est difficile de spécifier quels travaux il confia à Michel, le billet de celui-ci n'étant pas assez explicite. Cependant, en 1498, il publia à Milan chez les imprimeurs Jean Bissoli et Benoît Mansi, — à l'époque même où ils préparaient l'édition du *Lexique* de Suidas, — les *Lettere di Falaride, d'Apollonio di Tiano e di Bruto*[5]. Il est possible qu'il ait associé Michel Trivolis aux travaux de préparation de cette publication et qu'à cette occasion il ait usé de lui « hardiment et sans ménagement ».

[1] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).

[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).

[3] GABOTTO, 237.

[4] GUICHENON, 155 s.

[5] MOTTA, 158, n. 3.

La ville universitaire de Verceil faisait partie du duché de Savoie, avec Nice, Chambéry et Genève. Lorsque Maxime le Grec parle en même temps des écoles italiennes et de la Gaule [1], il a peut-être en vue celles de la Savoie, la Gaule transpadane ou cisalpine. De fait, Maxime se trouvait là en contact avec des milieux français et les deux langues, l'italien et le français, y étaient parlées communément. Le terme de « Gaule » usité par Maxime pourrait donc avoir sous sa plume un sens plus particulier qui ne force pas à supposer de lointains voyages en France.

C'est probablement à Verceil que Michel Trivolis a rencontré le comte de Déciane, dont le château se dressait à quelques kilomètres de là. Ses anciennes monnaies portent: « Ludovicus Ticionus, Decianae comes, vicarius imperialis » [2]. Une phrase de Michel nous indique que des relations s'étaient établies entre eux : « Mais puisque le seigneur de Déciane est philhellène au point que nous savons, pour lui faire plaisir je lui envoie un autre jeune homme... » [3]. On sent bien, à l'expression « que nous savons », que Michel parle en connaissance de cause quand il souligne l'hellénisme du comte de Déciane. Celui-ci était amateur de lettres grecques et possédait une riche collection de livres. Giacinto Arpino, dans son introduction à l'Ovide édité en 1515 à Milan, écrivait qu'il s'était servi, pour l'édition, d'un manuscrit appartenant à la bibliothèque de l'illustre Louis Tizzoni, comte de Déciane, « comparable à celle

[1] « Lettre à messire Théodore Karpov » (Maxime le Grec, I, 374).
[2] Gazzera, 48.
[3] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).

des Ptolémées à Alexandrie »[1]. L'exagération de la flatterie, qui marque le goût de l'époque[2], n'en est pas moins garante que le comte possédait une belle bibliothèque et une érudition digne de celle-ci.

Michel était de retour à Venise avant la fin de l'été 1497, époque où Jean Grégoropoulos y arrivait de Crète, car la profondeur de leur amitié, contractée avant le départ de Michel pour la Mirandole en mars 1498, témoigne de relations de plusieurs mois. Cette même circonstance nous fait douter que Michel ait entrepris vers cette date un voyage en Grèce, comme le dit Codro, bien que quelques semaines aient pu suffire pour aller à Corfou et en revenir, si les vents étaient favorables. Il est plus probable que Codro était mal renseigné et que l'absence de Michel de Venise, dont il fait état, n'a eu d'autre raison que son expédition à Milan et à Verceil. Du reste, son correspondant Baptiste Palmieri ne paraît pas avoir été affirmatif quant à ce voyage : « Tu m'as dit qu'il n'était pas revenu ou que tu n'avais pas de nouvelles de lui... », écrit Codro[3].

Voilà donc Michel de retour à Venise. Codro nous indique qu'il ne reprit ses travaux chez Alde Manuce que pendant les trois premiers mois de 1498. Que fit-il dans l'intervalle ? Une phrase d'une de ses lettres est significative sur ce point. On y voit que l'imprimerie

[1] « Bibliotheca illustris Ludovici Titionis Decianae principis cum Alexandrina Ptolomeorum comparanda » (cité dans GAZZERA, 43).

[2] Le prince Kourbski attribue à Maxime le Grec une flatterie du même genre à l'adresse de Basile III : celui-ci aurait possédé « une quantité innombrable » de livres grecs et Maxime aurait déclaré n'avoir encore jamais vu une collection aussi imposante (« Dit sur Maxime le Philosophe », BÉLOKOUROV, XXXI. XXXIII).

[3] URCEO, fol. Siii^{v} (*cf.* ci-dessus, p. 92).

aldine n'a pas été la seule avec laquelle Michel Trivolis a entretenu des relations suivies. Il aurait collaboré aussi avec une maison d'éditions grecques à Venise, celle de Zacharie Callergi et de son associé Nicolas Vlastos. Elle préparait, du temps où Michel était à Venise, le *Grand Étymologique,* un magnifique in-folio paru le 8 juillet 1499 [1]. Son élaboration demanda plusieurs années de travail et il n'est pas impossible que Trivolis ait pris part à la vérification des textes. Le passage de sa lettre dont nous parlons fait allusion à des règlements de compte restés en suspens entre les imprimeurs et lui-même: « J'ai dit à Zacharie, écrit-il de la Mirandole à Grégoropoulos, qu'il songe à accomplir ce qu'il s'est engagé à faire lorsque je suis parti » [2]. En soi la phrase n'est pas très explicite, mais comme elle est écrite en 1500, au moment précis où l'imprimerie fermait ses portes et où Zacharie s'apprêtait à quitter l'Italie [3], l'hypothèse d'honoraires restant à liquider s'offre naturellement à l'esprit. D'ailleurs, en 1497, Jean Grégoropoulos, avec qui Michel se lia d'une étroite amitié, était au service de Callergi-Vlastos. C'est probablement dans ce même atelier que se nouèrent leurs relations.

Le nom de Nicolas Vlastos reparaît dans des lettres de Michel à Cartéromachos, en 1504. Vlastos avait rejoint Alde Manuce et Michel lui envoie des salutations en même temps qu'à Jean Grégoropoulos: « Salue de ma part Jean et Nicolas, les deux Crétois » [4]. Il est certain

[1] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, 55.
[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).
[3] Voir ci-dessus, p. 90.
[4] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I, 5. 6*).

que c'est de Vlastos qu'il s'agit ici. Il existe, en effet, une épigramme composée par Grégoropoulos où Vlastos reçoit le surnom de Crétois[1]. Quant à la date de la lettre de Michel, elle montre que Legrand a enterré Vlastos trop tôt lorsqu'il a cherché à expliquer par sa mort la fermeture de l'imprimerie vénitienne en 1500[2]. L'établissement a dû cesser d'exister pour une tout autre raison, peut-être pour cause de dettes. C'était là un danger qui menaçait tout imprimeur, et Alde lui-même n'y avait pas échappé à un certain moment. La disparition de l'imprimerie de Callergi et Vlastos peut s'expliquer encore par la mort d'Anne Notaras, une des commanditaires, décédée aux environs de 1500.

⁂

Dans le rayon même des maisons d'édition de Venise où Michel Trivolis exerce son activité, tout un réseau de relations se tisse autour de lui. Parmi ses amis et compagnons, nous retiendrons d'abord trois noms des plus marquants, qui sont davantage liés à sa destinée: ceux de Marc Musurus, de Scipion Cartéromachos et de Jean Grégoropoulos.

Marc Musurus, ancien condisciple de Michel Trivolis auprès de Jean Lascaris à Florence, son émule en hellénisme, s'inscrit au premier rang de ce groupe d'élite. Il travaillait alors à Venise pour Alde Manuce et pour Zacharie Callergi; on lit ses épigrammes sur les édi-

[1] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, 59.
[2] *Ibid.*, CXXVIII.

tions de l'un et l'autre imprimeurs [1]. Les destinées de Michel et de Marc resteront parallèles quelque temps encore : Marc quittera Alde pour devenir précepteur du seigneur de Carpi peu après que Michel sera entré au service de Jean-François Pic de la Mirandole, son cousin et voisin [2]. Quelques années plus tard, nous relevons une autre trace des rapports des deux jeunes hommes, révélatrice de la considération qu'ils se témoignaient l'un à l'autre. A sa sortie du couvent de Saint-Marc à Florence en 1504, Michel, par l'intermédiaire d'un ami, « félicite chaleureusement » Marc des succès qu'il a obtenus entre temps dans sa carrière et l'appelle « l'érudit messire Marc », déclarant « partager tout à fait sa joie » [3].

A côté de cette amitié déférente du jeune Corfiote pour le jeune Crétois son camarade, nous en rencontrons une autre, toute semblable, pour un jeune italien un peu plus âgé qu'eux et fortuné, Scipion Fortiguerri, leur condisciple à Florence auprès d'Ange Politien et très aimé du maître [4]. Il était venu depuis à Padoue, où il s'était inscrit à l'université pour y suivre assidûment les cours en 1493 et 1495 [5]. Il avait pris part ensuite au mouvement littéraire à Venise et son nom se lit sur les éditions aldines de l'époque de Michel, en tête desquelles figurent des épigrammes de son cru [6]. Vers 1500, il hellénise son nom en Cartéromachos, siège parmi les trois

[1] *Ibid.*, CIX. 21. 47. 59.

[2] Marc Musurus occupe déjà le poste de professeur chez Albert Pie en 1499 (*Ibid.*, I, CIX ; II, 313 s.)

[3] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504 (*Appendice I, 6*).

[4] Lettre de Fortiguerri à Politien (CHITI, 6).

[5] *Cf.* les attestations de ses professeurs, François Purcilli, du 2 juin 1493, et Antoine Castagnoli, du 12 janvier 1495 (*Ibid.*, 7).

[6] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, LXXXV, 49, 176.

fondateurs de la *Neo-Academia* aldine et enseigne le grec[1]. Michel, dans ses lettres de 1504, l'appelle « cultivé et savant » et « très versé dans les deux langues »[2].

Fortiguerri était sensible à la poésie. Nous possédons de lui des vers adressés à un ami plus jeune auquel il déclare sa passion. Il vante sa beauté corporelle et celle de son esprit, l'engageant à le cultiver par une vie studieuse. Il termine en affirmant que l'amour est divin, témoin celui de Jupiter pour Ganymède et celui de Phébus pour Hyacinthe de Sparte[3]. Rien n'autorise pourtant à croire que ce rappel de la patrie des Trivolis soit un indice au sujet du destinataire de ces vers. Dans ses lettres, Michel l'appelle « ami très cher » et « le plus cher de tous mes amis » ; il le loue de sa « belle et généreuse nature », mais déclare, quant à lui-même, ne s'être jamais « mis en peine » pour lui[4]. Il est probable néanmoins que leur attrait commun pour la poésie grecque a été à la base de leur cordiale entente.

Et voici maintenant une liaison plus récente et plus tendre. A son retour de Verceil, Michel trouva à Venise, nous l'avons dit, Jean Grégoropoulos nouvellement venu de Crète et attaché à l'imprimerie de Zacharie Callergi et de Vlastos. Ils y travaillèrent probablement ensemble. Leur amitié semble avoir été très vive immédiatement, et les lettres de Michel, envoyées quelques mois après de la Mirandole, sont empreintes de plus de tendresse à son égard que pour aucun autre. Il l'appelle

[1] CHITI, 11 s.
[2] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I*, 5. 6).
[3] « Ad amicum ingenii corporisque dotibus praenitentem » (CHITI, 74).
[4] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I*, 5. 6).

son « très doux frère »[1] et dit « l'aimer beaucoup pour sa vertu, tant le jeune homme est bon et réservé »[2]. S'étant excusé de ne pas lui avoir écrit le premier dès son arrivée à la Mirandole, Michel le remercie de sa lettre en ces termes: « Combien m'a réjoui la lettre que tu m'as fait remettre, faut-il le dire? Il me semblait que je conversais avec toi en personne et j'avais l'impression de plaisanter en te prenant la main comme nous en avions l'habitude »[3]. Rien de contraint dans le ton de ces lignes, c'est l'affection spontanée, sans entraves. Dans une autre lettre, il cherche à le consoler de son départ en l'initiant aux vérités de la morale épicurienne: « Quant à toi, cher ami, prends courage et n'oublie pas de profiter du bon temps en te souvenant du sage qui dit: ' Jouis du printemps, car tout se flétrit si vite '! »[4]. Nous sentons vibrer à travers ce conseil l'élan impétueux de la jeunesse de Michel, impatiente de s'abreuver à toutes les joies de la vie. Il ressort encore de ses lettres qu'en se faisant le conseiller de son ami dans le domaine moral, il prend en 1498 des allures de protecteur à son égard. Il aide le jeune Crétois fraîchement arrivé sur le sol italien à se procurer un emploi et lui passe des offres qui avaient été faites à lui-même. Mais ce n'est pas sans un accent de supériorité qu'il le recommande. En écrivant à son sujet au chanoine de Tarse, il exprime l'avis qu'il est « suffisamment » au courant de la belle langue, et il se charge de négocier la rémunération future qui lui sera attribuée[5]. En lui accordant sa pro-

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de 1499 (*Appendice I, 3*).
[2] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).
[3] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).
[4] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).
[5] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).

tection, il agit à bon escient, en homme qui sait gérer les biens de l'amitié pour le profit commun. Le devoir de l'ami, déclare-t-il, « consiste surtout à payer généreusement de sa personne quand il le faut »[1].

Les trois noms des amis de Michel Trivolis nous révèlent ainsi trois nuances différentes de ses propres sentiments : son amitié pour Marc Musurus est teintée de déférence pour ses qualités de confrère et de compatriote ; celle pour Scipion Cartéromachos est caractérisée par une communion de goûts et d'aspirations artistiques avec un membre de la société italienne, fruit d'un commerce avec les Muses ; celle, enfin, pour Jean Grégoropoulos est toute de tendresse et de spontanéité, affection pour un plus jeune, complaisance pour un plus faible que lui-même, aux difficultés duquel il compatit. Ainsi, bien que la plus récente de toutes, l'amitié de Grégoropoulos est la plus intime. Un an après l'avoir quitté, lorsqu'il s'agira pour Michel de préparer un voyage à Corfou et d'obtenir certaines informations urgentes sur la sécurité de la route, c'est à Grégoropoulos qu'il écrira de préférence[2], tandis qu'il fera appel à l'aide de Scipion Cartéromachos le jour où, à sa sortie du couvent de Saint-Marc à Florence, il aura besoin de trouver un appui matériel[3].

Parmi les connaissances de Michel Trivolis, d'autres noms nous apparaissent encore, de façon plus fugitive toutefois. Certains méritent une mention spéciale par la valeur même qui s'y attache. Ayant appartenu à des

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de 1499 (*Appendice I, 3*).
[2] *Ibid.*
[3] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I, 5, 6*).

personnages qui ont pris place dans les annales de la Renaissance, ils rehaussent l'intérêt des fréquentations du jeune Grec. Tel celui de Paul de Canale, que Michel mentionne dans une de ses lettres à Jean Grégoropoulos. Il se serait entretenu avec lui, en 1500, de l'édition aldine de Dioscoride, et il parle du jeune noble vénitien comme d'un camarade de longue date: « Mais surtout fais-moi un plaisir, envoie-moi l'exemplaire de Paul qu'il a relié à Padoue » [1]. Paul de Canale était un autre ami d'Alde Manuce et un des fondateurs, avec le Cartéromaque et Grégoropoulos, de l'Académie aldine [2]. Son nom est joint aux leurs dans la correspondance d'alors et apporte un nouvel éclat à notre groupe de jeunes hellénistes. Fauché en 1507, à l'âge de vingt-cinq ans à peine, son humanisme était plein de promesses, de sorte qu'Érasme a pu exprimer le regret de cette fin prématurée [3].

Enfin, dans une lettre à Grégoropoulos, Michel prie son ami de saluer de sa part « Maestro Francesco » [4]. Il s'agit probablement de François Rosetto, de Vérone, membre lui aussi de l'Académie aldine, dont les statuts le mentionnent comme appartenant à « la tribu des professeurs » [5].

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

[2] *Cf.* le règlement de la Nouvelle Académie: « Paul Vénitien de la tribu des nobles » (dans Firmin-Didot, 438. 440).

[3] « Epistola ad Iodocum Gaverum » (*Ibid.*, 447 s.).

[4] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

[5] Firmin-Didot, 438. 440. — Parmi les relations d'Alde Manuce, trois François auraient pu, semble-t-il, être salués par Michel du titre de « Maestro »: François Colonna, François Negro, François Rosetto. Le premier, auteur de l'*Hypnerotomachia Poliphili*, éditée chez Alde en 1499, était dominicain et l'on trouve sa signature:, « Magister Franciscus Venetus », au bas de certaines lettres du Général de l'Ordre, Joachim della Torre (une lettre du 25 mai 1495,

La liste des noms de tous ces artisans de l'hellénisme, qui trouvent en Alde Manuce un soutien et dans ses créations d'éditeur l'incarnation artistique de leur pensée, permet de reconstituer l'atmosphère vénitienne où évolue Maxime le Grec. Elle s'inscrit sous le signe de la collaboration, pas toujours désintéressée certes, mais féconde. Ces intellectuels étaient liés par des intérêts d'ordre littéraire et la langue grecque, pratiquée par eux jusque dans leurs réunions académiques, était l'organe de leur idéal. Au sein de cet individualisme, de cette floraison de talents originaux, elle apportait un moule qui imposait à la pensée une certaine unité de direction et une subtilité qui l'aiguisait. Parmi tant de richesses variées, Michel Trivolis apparaît avec son raffinement d'helléniste comme un fleuron de grand prix.



Le séjour à Venise et le voyage à Milan et à Verceil nous ont révélé la variété d'intérêts qui animait alors

notamment, par laquelle ce dernier nomme Savonarole Vicaire général, est contresignée par « Magister Franciscus Venetus »; GHERARDI, 26 ss., nº 8). Le second, « Pescennio Francesco Negro », d'origine slave et professeur de belles-lettres, publia chez Alde, en juin-octobre 1499, une œuvre de Firmicus Maternus; en février 1501, on le rencontre à Ferrare, où il achève l'impression de l'*Epitome* des Vies de Plutarque (MERCATI, 78. 108); il est donc possible qu'au début de 1500, au moment où écrit Michel, il se soit encore trouvé à Venise. Mais il s'agit plutôt, croyons-nous, de François Rosetto. Car, tandis que Colonna, personnage important dans son Ordre, et Negro, longtemps absent d'Italie, n'eurent avec Alde que des rapports occasionnels, Rosetto, au contraire, faisait partie de ce même cercle d'intimes, dans l'entourage immédiat de l'imprimeur vénitien, où se recrutaient aussi les autres amis de Michel, Cartéromachos, Musurus, Grégoropoulos, Paul de Canale; il était de leur génération et, comme eux, appartenait à l'Académie aldine,

la vie de Michel, entraînée dans un élan fougueux pour la perfection des lettres et l'épanouissement du savoir philosophique. Nous atteignons le stade le plus fertile et sans doute le plus heureux de sa carrière occidentale. Dans un espace de quatre ans, de 1498 à 1502, s'achèvera une synthèse harmonieuse, apparemment du moins, de toutes ces aspirations qui trouveront à s'épanouir dans le cadre de la Mirandole. La vie de Michel Trivolis s'élève à une sorte d'unité. L'aspect « humaniste-renaissant » de sa physionomie prend un caractère défini. Certes, cette synthèse est hâtive et les événements en montreront bientôt la valeur passagère. La rupture ne tardera pas à se produire sous l'action de secousses intérieures; mais pour l'instant, c'est le personnage extérieur qui semble moulé pour son genre de vie.

Les premières lettres que nous possédons de Michel Trivolis se rattachent précisément à son séjour à la Mirandole. Six ans se sont écoulés depuis que l'élève de Jean Moschos a mis le pied sur le sol latin et, en toute loyauté, il peut se féliciter du résultat obtenu: nombreuses relations, amitiés de prix, haute estime auprès des hellénistes du plus grand renom. Michel Trivolis est prisé comme l'un des produits les plus achevés de ce terroir italo-hellénique de la Renaissance: Florence, les universités, Venise, l'imprimerie, la cour de Ludovic le More et celle du comte de Déciane, autant d'étapes qui ont préparé l'aboutissement à la Mirandole.

Sollicité de partout, Michel voit Codro réclamer son retour à Bologne, tandis que Nicolas de Tarse lui transmet une offre de travail du comte de Déciane. La correspondance de Michel témoigne de telles propositions: « Sache encore, écrit-il à Grégoropoulos, que de

Bologne aussi une autre situation m'a été présentée tout récemment. On m'a transmis de là-bas des lettres me demandant d'y aller... »[1]. Objet d'une sorte de surenchère, il accepte l'offre de Jean-François Pic de la Mirandole, au service duquel il entre en mars 1498. Ce choix nous révèle les goûts et la disposition d'esprit de Michel à cette époque; toutefois il n'était pas indifférent aux profits pécuniaires et Pic était de nature généreuse. La Mirandole présentait ce double avantage: une collaboration aux loisirs studieux d'un éminent humaniste, rétribuée avec libéralité par ce dernier. Que pouvait désirer de plus un jeune helléniste à la recherche d'un Mécène?

« En ce qui me concerne, écrit Michel au chanoine Nicolas de Tarse, apprenez qu'à présent je suis arrivé chez le seigneur de la Mirandole... Il me traite avec affection...; il ne serait donc pas permis de le laisser pour en servir d'autres, alors que je lui ai donné ma parole une fois pour toutes »[2]. Il cherche visiblement à décliner la proposition du comte de Déciane parce que la collaboration avec Pic de la Mirandole comble davantage ses aspirations. La supériorité de Pic comme homme de lettres étant incontestable, le prestige de Michel bénéficiera du choix dont il a été l'objet parmi les collaborateurs d'Alde. Tandis que Marc Musurus est engagé comme simple précepteur par Albert Pie de Carpi, Michel est appelé à servir un écrivain réputé pour ses connaissances philologiques. Assurément, Pic savait en qui il plaçait sa confiance et s'il avait choisi

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).
[2] Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 1*).

Michel, c'est qu'il goûtait ses capacités. Quant aux conditions matérielles qu'il lui avait offertes, elles dépassaient visiblement celles des autres personnages intéressés à s'assurer ses services. Michel fait allusion à cette situation dans sa lettre à Nicolas de Tarse, à qui il déclare, à propos de Pic, être entré à son service « contre les honoraires que je vous ai dits dans une lettre antérieure ». L'offre du comte de Déciane, transmise par le chanoine, était-elle moins élevée ? On le croirait volontiers à voir Michel lui proposer de recourir aux services de Grégoropoulos, dont il estimait la compétence inférieure à la sienne, et l'engager à lui assurer « les mêmes honoraires que vous me proposez à moi-même, car il n'accepterait pas moins »[1]. Michel avait certainement de bonnes raisons pour tenir à son service chez Pic et nous le verrons plus tard, dans une lettre de mars 1500, vanter ouvertement « la libéralité » de Pic à son égard[2].

Jean-François Pic de la Mirandole était un des personnages les plus lettrés de l'époque. Ses idées philosophiques et théologiques portent le sceau d'une haute érudition, ses productions poétiques ne sont pas dépourvues de talent. Quant à sa correspondance, elle est une source importante de renseignements sur la Renaissance. Elle fait revivre les principaux acteurs de l'époque, Savonarole, le pape Jules II, Ludovic le More, l'empereur Maximilien ; elle nous fait aussi prendre contact

[1] *Ibid.*
[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

avec de nombreux poètes et savants italiens [1] comme avec divers humanistes allemands de renom [2]. Sa vie fut mouvementée et fertile en épisodes dramatiques. Pourtant, bien qu'elle offre un très riche thème biographique, elle est restée peu connue. Il semble que Jean-François Pic doive cet oubli à la gloire trop éclatante de son oncle, Jean Pic de la Mirandole. La célébrité du prodigieux encyclopédiste a éclipsé la sienne au point de rendre insignifiantes les recherches faites à son sujet.

Les Pic de la Mirandole, titulaires d'une très petite seigneurie, occupaient peu de place dans la politique; ils avaient vécu à la cour des papes, des ducs Sforza et d'Este, et ils furent de courageux condottieri. Rien ne les prédestinait à la gloire des lettres et leur famille serait restée en marge de la grande histoire si elle n'avait eu pour représentants Jean et Jean-François.

Jean-François Pic de la Mirandole naquit en 1469 ou 1470; en 1491, il épousa Jeanne Carafa Maddaloni, dont il eut un premier fils en 1492, Jean-Thomas. La phase la plus fertile de son activité littéraire est comprise entre 1491 et 1502, et c'est pendant les quatre dernières années de cette période que Michel Trivolis lui apporte sa collaboration. Plus tard, le destin lui imposera de prendre les armes et de quitter la Mirandole pour cheminer de longues années par toute l'Europe.

Comme son oncle Jean, Jean-François Pic possédait une érudition étendue et des connaissances linguistiques

[1] Arioste, Bembo, Acciajuoli, Beroaldo, Baptiste de Mantoue, etc.
[2] Pirckheimer, Wimpheling, Peutinger et Reuchlin.

toutes particulières en latin, grec et hébreu. Son assimilation de ces langues et sa maîtrise des classiques anciens l'autorisaient à rivaliser avec les plus illustres humanistes [1]. Il s'intéressait à la littérature et à la philologie grecques au point d'être non seulement « philhellène », mais, suivant l'expression d'une des lettres de Michel Trivolis, «hellénomane»[2]. Cette passion, éveillée probablement dans son jeune âge par les maîtres de son oncle, Jean-Baptiste Guarino et Emmanuel Adramitteno, n'avait cessé depuis lors d'être cultivée.

Démétrius Moschos séjournait à la Mirandole lorsque Michel s'y installa [3]. Il existe un Évangile copié pour Pic par Démétrius et achevé en 1499 [4]. On trouve encore des commentaires sur un **Περὶ λίθων** du Pseudo-Orphée, dédiés par Démétrius à Jean-François [5]. Démétrius Moschos était, on s'en souvient, poète, et il est fort possible que Jean-François ait profité de ses leçons en art poétique grec.

On ne possède aucune indication formelle sur les travaux confiés par Pic à Michel Trivolis. Cependant il résulte de plusieurs allusions contenues dans la correspondance de Michel que sa présence à la Mirandole était due à sa connaissance du grec. La phrase sur l'« hellénomanie » de Pic est significative à cet égard; elle laisse

[1] SCHNITZER, 925.

[2] « Ἔστι γὰρ ἑλληνομανής » (Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500; *Appendice 1, 4*).

[3] Le séjour de Moschos à la Mirandole doit, en effet, se situer avant la prise du château en 1502, car une lettre de Mario Equicola à Alde Manuce, datée de juin 1510, permet de conclure que, lorsque Jean-François Pic réintégra son domaine en 1510, Moschos n'était plus en vie (DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 240, nº 82).

[4] *Rome, Vat. gr. 2139.* — VOGEL et GARDTHAUSEN, 104, ont lu à tort 1498.

[5] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, XC s.

entendre que cette passion du grec est la raison de la bienveillance et de la libéralité qui lui sont témoignées. « J'espère, écrit Michel en parlant de Pic, que, par la suite, je rencontrerai plus de bienveillance encore de sa part, parce qu'il est passionné pour tout ce qui est grec, et très libéral »[1]. Si l'on tient compte des divers travaux littéraires de Pic au cours des années 1498 à 1502, dont certains reflètent une érudition grecque marquée, on ne peut douter que Michel lui ait été précieux par l'aide qu'il lui apporta dans la préparation des matériaux pour ses œuvres théologiques et philosophiques ou pour les traductions en cours[2]. Michel s'est occupé aussi de la bibliothèque du château et a passé des commandes de livres à Alde Manuce: « J'écris à Alde de m'envoyer quelques livres..., dit-il à Grégoropoulos, j'en enverrai l'argent quand je ferai un envoi à Alde à propos d'autres livres »[3]. En somme, à la lumière de son hellénisme, il a exécuté un travail qui impliquait un heureux alliage de dons: esprit critique, finesse, méthode. Toutes ses qualités natives seront mises à contribution et, à la Mirandole mieux que partout ailleurs, Michel Maxime incarnera la Grèce au service de la latinité.

Ce stage n'a cependant pas été continu; 1499 marque une coupure et nous avons des raisons de croire qu'en cette année Michel, s'absentant de la Mirandole, s'est rendu à Corfou, peut-être à Arta. Ce fut d'ailleurs une

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).
[2] Voir ci-dessous, p. 230 s.
[3] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

année trouble au point de vue politique, dans le nord de l'Italie. Le 9 février, à Blois, la République de Venise signait avec la France une alliance militaire dirigée contre Milan. La situation se compliquait du fait que la Turquie, jugeant le moment propice, se préparait à attaquer les possessions vénitiennes dans le Péloponèse et dans la mer Ionienne. Les conflits menaçant de toutes parts jettent une ombre sur la sérénité de Michel et expliquent le caractère anxieux de la lettre de 1499. Il exprime des inquiétudes quant à la sécurité de la route de Venise à Corfou: « Je t'en prie, écrit-il à Grégoropoulos, si tu m'aimes, réponds-moi par le même courrier... Écoute ce que je te demande de m'apprendre. Fais-moi savoir, dans le plus bref délai, si cet été le Chef de l'impiété (Bajazet II) a l'intention ou non d'envoyer une flotte en mer et s'il est dangereux ou non de descendre l'Adriatique, parce qu'il y a un ami d'ici qui veut descendre jusqu'à Corfou et qui désire savoir si son voyage serait sûr ou non. Voilà ce que je veux que tu m'apprennes. N'y manque pas, je t'en prie, mon cher... »[1]. Le ton pressant de la demande, qui s'achève par la prière d'avoir « pitié du suppliant », ne laisse aucun doute: ces renseignements lui étaient nécessaires à lui-même, et s'il ne se nomme pas directement, c'est peut-être par prudence. De la Mirandole il écrivait à Venise; or Jean-François Pic, tant à cause de ses liens de parenté par alliance avec le duc de Milan qu'en raison de ses attaches personnelles avec l'empereur Maximilien, était placé dans le camp hostile à Venise et à la France[2]. Michel

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de 1499 (*Appendice I, 3*).

[2] J.-F. Pic était, en effet, par sa mère Bianca-Maria d'Este, apparenté à la maison régnante de Ferrare et par elle à celle des Sforza, Ludovic le More ayant

devait donc tenir compte de l'orientation politique, hostile aux Vénitiens, du seigneur de la Mirandole au service duquel il se trouvait, et ces circonstances expliquent l'indication qu'il donne à Grégoropoulos de la rareté des courriers entre la Mirandole et Venise : « Nous n'avons pas beaucoup de porteurs de lettres »[1]. Puisque les relations du petit état avec la République étaient tendues, il ne pouvait s'exprimer ouvertement par écrit sur son voyage projeté dans les possessions vénitiennes proches des Turcs, ennemis de Venise.

D'ailleurs, la lettre datée de la Mirandole (mars 1500), à son retour, confirme bien qu'il s'agissait de son propre départ pour Corfou et non de celui d'un autre. Il dit : « Apprends, mon très cher Jean, que je suis arrivé sain et sauf à la Mirandole et que j'ai trouvé le seigneur tout aussi bien disposé à mon égard qu'auparavant »[2]. Cette assurance, en révélant son absence, précise qu'elle avait duré suffisamment pour qu'il n'ait pas été sans quelque inquiétude quant aux dispositions dans lesquelles il retrouverait Pic.

Nous ignorons les raisons de son voyage à Corfou. En tout cas, son départ de chez Pic n'avait que le caractère d'un long congé, sans qu'il soit question d'un nouvel engagement. Les motifs de cette absence lui étaient personnels, car s'ils avaient été en relation avec son service chez Pic, il n'aurait pas eu de doutes quant à l'accueil qu'il trouverait à son retour. Nous supposons que ce dé-

épousé Béatrice d'Este. Galeotto Ier, le père de J.-F. Pic, avait été au service du duc de Milan et, en 1496, avait vécu auprès de l'Empereur. Jean-François était lui-même en bons rapports avec Maximilien et correspondait avec lui.

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, de 1499 (*Appendice I, 3*).

[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

placement était pour lui d'une certaine importance, puisqu'il décide de partir au risque de perdre les bonnes grâces de son maître et malgré les dangers considérables du voyage. La guerre de Venise avec les Turcs se dessine à l'horizon; n'aurait-elle pas incité Michel Trivolis à régler une situation matérielle à Corfou ou à Arta? La durée de l'absence de Michel est indéterminée. La lettre de 1499 ne porte aucune indication de mois; d'autre part nous ignorons le moment où il s'est mis en route après la réponse de Grégoropoulos. Nos évaluations ne peuvent donc être qu'approximatives; toutefois les commandes de livres qu'il passe à son retour à la Mirandole permettent d'être interprétées comme se rapportant aux éditions parues en son absence, au moyen desquelles il voulait compléter la bibliothèque de Pic: « J'écris à Alde de m'envoyer quelques livres, je lui demande entre autres un Dioscoride...; surtout fais-moi un plaisir, envoie-moi celui de Paul qu'il a relié à Padoue... »[1]. La phrase donne l'impression que la publication d'Alde était pour lui une nouveauté et qu'il était impatient de l'adjoindre à la collection de Pic. Or le Dioscoride avait été publié par Alde en juillet 1499; on peut donc avancer qu'il était parti avant ce mois et ne connut l'édition qu'à son retour. Il paraît ainsi plausible que le voyage de la Mirandole à Corfou, et peut-être à Arta, ait duré de juin 1499 à mars 1500, soit environ neuf mois.

Michel était revenu à la Mirandole de bonne humeur, sa lettre de 1500 reflète un esprit insouciant et jovial. Elle tranche sur ce point avec le reste de sa correspon-

[1] *Ibid.*

dance. Michel s'abandonne à la joie d'être de nouveau à la Mirandole et de trouver le seigneur accueillant et généreux comme par le passé. Son propre sort lui paraît digne d'envie et il souhaiterait à Grégoropoulos une vie aussi belle, près d'un prince aussi libéral, « mais cela, ajoute-t-il, est sur les genoux des dieux ». Il prodigue à son ami les conseils épicuriens dont nous avons parlé, sur la nécessité de profiter de la jeunesse. Le ton qu'il adopte n'est pas dépourvu de suffisance lorsqu'il parle de ses camarades chez Alde et manifeste le désir d'avoir l'exemplaire de Dioscoride le mieux relié, qu'il a vu, en revenant à la Mirandole, entre les mains de Paul de Canale. Dans le même esprit, il offre à Grégoropoulos de saisir l'occasion de faire personnellement une affaire : « Gagne de l'argent toi-même de préférence à tout autre », écrit-il, tandis que lui-même paraît être au-dessus de préoccupations de ce genre [1]. Michel jouit visiblement des faveurs de la fortune. Il va bientôt en découvrir l'inconstance.

Les vents, en effet, allaient tourner sous peu, par suite des complications de la situation politique et militaire. Dans sa lettre, Michel annonce qu'il est arrivé « sain et sauf » à la Mirandole. L'expression n'est pas sans signification, car la guerre milanaise battait son plein et l'insécurité était grande dans le pays. En février, quelques jours avant son retour, Ludovic le More avait demandé à la Mirandole une aide en hommes et en armes. Bien que Pic, comme son parent Hercule d'Este à Ferrare, prévoyant la victoire des Français, se fût tenu à l'écart du conflit, l'approche des armées du

[1] *Ibid.*

maréchal Trivulce avait suscité chez lui une vraie panique. Il avait expédié en hâte sa femme et son fils à Ferrare, se préparant lui-même à la défense de son château, qu'il avait tout récemment fortifié par l'adjonction d'une imposante tour [1]. Il n'évita sa propre ruine qu'en acceptant de payer aux Français une forte contribution. De même le duc de Ferrare dut faire soumission pour éviter d'être entraîné dans la débacle de Ludovic Sforza. On peut voir une réminiscence de ces événements dans une phrase de Maxime le Grec, qui écrit que l'armée du roi de France eut bientôt réussi à assujettir tous ceux « qui étaient sous la dépendance » du duc de Milan [2]. Maxime narre encore comment Ludovic le More, « à sa grande honte, fut contraint de se sauver en Allemagne, auprès de l'empereur Maximilien ». Toutefois, « peu de temps après, il revint avec une armée pour rétablir son autorité et réussit à reconquérir quelques villes ». Mais le sort des armes ne lui fut pas favorable. « S'étant rendu pour diverses raisons militaires dans une cité appelée Novare, il y fut fait prisonnier avec toute son armée par les Français, tombés sur eux pendant la nuit » [3]. Novare se trouvant près de Verceil, son nom devait être familier à Maxime. La capture de Ludovic le More eut lieu en avril 1500, alors que le jeune Grec était rentré depuis un mois à la Mirandole. La victoire des Français fut aussi l'occasion du retour de Jean Lascaris en Italie. En ce même avril 1500, il était dans

[1] Description de l'île de la Mirandole par Jean-François Pic (SOLA et CERETTI, 10).

[2] « Discours contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, I, 428 s.). Voir ci-dessous, *Appendice III, 6*.

[3] *Ibid.*

la capitale lombarde, au côté du cardinal Georges d'Amboise, venu recevoir la soumission des Milanais au nom de Louis XII[1]. Nul doute que Michel n'ait largement profité de ce voisinage pour renouer avec son ancien protecteur et entendre ses récits sur la France. Peut-être est-ce à cette reprise de contact qu'il doit la description de l'université de Paris conservée dans ses œuvres moscovites et où le roi de France est hautement loué de ses libéralités envers les hommes de sciences et les belles-lettres [2].

Cependant le territoire italien n'était pas le seul à être livré aux fureurs de Mars; Corfou à son tour devait subir la même année les excès d'une expédition guerrière, par l'attaque de la flotte ottomane. Michel était donc revenu à temps en Italie, et si dans ses mémoires il parle avec rancœur du duc Sforza, c'est qu'il le croit coupable d'avoir provoqué l'intervention de la Turquie contre les possessions grecques de Venise: « Dressant, dit-il, des maux innombrables contre les Vénitiens, il avait soulevé contre eux l'impie Bajazet, sultan turc, qui étendit alors sa domination sur Modon et Coron, villes grecques soumises encore à Venise » [3]. Vénitien en tant que Corfiote, Maxime épouse la thèse de la Sérénissime République et partage l'animosité de celle-ci à l'égard du duc de Milan. Une fois de plus ses sentiments le placent au côté de Lascaris, qui, dans son

[1] On possède de Lascaris une traduction latine d'un discours prononcé en italien par Michel Tonso, pour plaider la cause des Milanais, et un projet de réponse à celui-ci pour le cardinal d'Amboise (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CXLII. CLX; DELARUELLE, 97).

[2] Voir ci-dessus, p. 65, et *Appendice III, 5*.

[3] « Discours contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, 1, 127).

exil, n'avait cessé de considérer Venise comme une seconde patrie [1].

Les rivalités entre états italiens jointes à la menace turque contre les Grecs des îles, ses compatriotes, ne pouvaient que tirailler Michel Trivolis entre des intérêts divers et amoindrir le sens de la sécurité de son humanisme. Alors qu'il semble vouloir prendre racine sur le sol d'Italie, la guerre rôde autour de lui, créant une ambiance d'incertitude et de crainte.



Ainsi l'humanisme de Michel Maxime, que nous avons suivi d'étape en étape au cours de sa longue randonnée italienne, a revêtu peu à peu sa physionomie définitive. Après s'être façonné à Florence, orné et affiné dans les universités italiennes, virilisé à Venise, élargi par des voyages à Milan et en Savoie, il atteint à la Mirandole sa pleine maturité. Le génie grec et le génie latin se sont fondus en Maxime, lui conférant une originalité assez profonde et solide pour le faire rechercher par les professeurs, puis par les Mécènes, comme un collaborateur et comme un maître. De 1492 à 1500, une série de promotions inattendues, fruits de sa valeur personnelle, l'ont mis en vedette chez les humanistes. Du copiste des *Geoponica* chez Lascaris à l'érudit pourvoyeur de textes et d'idées comblé par Pic, la ligne est une et la montée

[1] Lascaris, devenu plus tard ambassadeur du roi de France à Venise, verra avec regret Louis XII trahir l'alliance vénitienne et essaiera de s'opposer à cette nouvelle politique; il tombera même en disgrâce pour n'être pas entré avec une souplesse suffisante dans les vues de son maître (LEGRAND, *Op. cit.*, II, 330 s.; DELARUELLE, 98).

réelle. Mais la guerre amènera le déclin des Mécènes : des Médicis, soutien de Lascaris, des Sforza, protecteurs d'une floraison d'artistes et d'humanistes, des Pic de la Mirandole, en relation avec la plupart des forces intellectuelles du siècle. La dispersion des richesses matérielles qui servaient au rayonnement des foyers spirituels a pour résultat d'affaiblir la flamme sacrée. L'aspect de l'humanisme occidental que nous avons reconnu en Maxime Trivolis va se modifier, désaxé par la série de secousses extérieures qui lui sera infligée en quelques années.

CHAPITRE IV

DOMINICAIN AU COUVENT DE SAINT-MARC

Le séjour de Michel Trivolis chez Pic de la Mirandole nous est apparu comme un aboutissement heureux de sa carrière italienne, que seuls les événements extérieurs avaient menacée. C'est à l'issue de ce séjour qu'il prend une décision d'exceptionnelle gravité et oriente sa vie dans un sens inattendu. Ainsi que nous l'avons vu, alors que le temps qui s'écoule entre 1498 et 1502 marque pour lui une sorte d'apogée dans l'épanouissement de ses aspirations humanistes et dans la réalisation de ses ambitions, nous constatons, vers la fin de cette période, un renversement de direction qui implique une indéniable révolution intérieure. Voici un humaniste à tendances teintées de paganisme qui, dans ses récentes lettres, paraît profondément attaché au mode d'existence qui lui échoit et qui, soudainement, embrasse l'idéal chrétien jusqu'à adopter la vie dominicaine à Saint-Marc de Florence. Homme de libre initiative, âgé de trente-deux ans, ami de la fantaisie poétique en même temps que soucieux d'érudition, il se soumet de plein gré aux étroites lisières d'une règle conventuelle. Tout cela est déconcertant, malgré l'ébranlement que sa mentalité a dû subir du fait de la situation politique et sociale agitée, des dangers de l'heure et des incertitudes du lendemain. Entre ces deux attitudes

extrêmes de Michel, épicurien puis moine, se situe une zone de mystère qu'il nous faut élucider dans la mesure du possible. Pour rapide qu'il soit, un retournement spirituel aussi total n'est certainement pas sans antécédent; il mûrit dans le subconscient. Il s'agit donc, pour nous, de dégager ces éléments cachés. Comment expliquer l'épilogue de 1502, que rien ne laisse prévoir encore en 1500, si ce n'est par une prise de conscience efficace de tendances sous-jacentes? C'est ce que nous chercherons à déceler chez ce jeune Grec, dont les dispositions générales d'esprit, l'amour du beau et du vrai, offraient un terrain propice à une rénovation spirituelle. Nous envisagerons comment ses travaux helléniques, d'un caractère plus particulier que les précédents, favorisèrent un climat intellectuel nouveau; comment la patristique, surtout, lui a fourni des arguments plus directs contre le paganisme; enfin, comment ont levé en lui les paroles du prédicateur dominicain entendues jadis à Florence et dont le germe s'est développé sous l'influence de la famille de Jean-François Pic, où le culte de Savonarole était entretenu avec ferveur. Son humanisme néo-païen s'en trouvera ébranlé, et brisée l'unité quelque peu artificielle dont jusqu'alors il donnait l'image. Combattant avec force les trois aspects de ses tendances païennes, l'hellénisme profane, le naturalisme et l'amoralité, Michel refondra les éléments chrétiens imprimés dans sa mentalité pendant son enfance, en une synthèse nouvelle que l'ascèse religieuse achèvera.

La collaboration littéraire de Michel Trivolis et de Jean-François Pic s'est poursuivie jusqu'en 1502, année

du siège et de la prise du château par le frère de ce dernier, Louis Pic, protégé et gendre du maréchal français Trivulce. Depuis le retour de Corfou, en 1500, un seul événement interrompt ce labeur, c'est le départ de Pic pour l'Allemagne en 1501. Jean-François alla se placer sous la protection de l'empereur Maximilien qui, le 5 février, à Linz, lui accorda la Toison d'or[1]. Il n'y a rien d'impossible à ce que Michel Maxime ait accompagné Jean-François Pic dans ce voyage. Au surplus, ce séjour en Allemagne expliquerait le témoignage d'un de ses contemporains moscovites affirmant sa compétence en matière de coutumes germaniques[2]. Mais sauf cette brève absence, dont la durée ne fut que de deux ou trois mois, les travaux littéraires de Jean-François et de Michel s'étaient poursuivis au château de la Mirandole malgré l'insécurité toujours grandissante. Jean-François, dans une lettre de septembre 1501 à Acciajuoli, avoue cependant qu'il est fréquemment contraint d'abandonner la plume et de prendre les armes pour défendre son domaine: « Mais que ce peu te suffise, écrit-il à Acciajuoli, de la part d'un homme très occupé et des plus affairés à construire des remparts, à tracer des fortifications et des retranchements, à déjouer les multiples embûches des ennemis et à repousser leurs attaques, et non certes plein de loisirs, ce qui est cependant presque le comble de ses vœux, pour l'étude des lettres »[3].

Entretemps bien des facteurs communs avaient rapproché Michel et Jean-François pour cimenter leur

[1] Ceretti, 52-58.
[2] « Lettre de Démétrius Gérasimov » (Gorski, 190).
[3] J.-F. Pic, *Epistolae,* lib. I, fol. A 6ᵛ.

amitié. Ils avaient le même âge et des goûts analogues dans le domaine de l'hellénisme. Si Michel, dans sa lettre de 1498, lors de sa première arrivée, écrit en parlant de Pic : « Il me traite avec affection et m'honore assez bien »[1], en 1500, à son retour de Corfou, il pourra déclarer : « C'est avec joie qu'il m'a accueilli, ainsi qu'on pouvait s'en rendre compte à mille signes évidents » ; et il faut croire que Michel appréciait les sentiments de Pic, car il disait à Grégoropoulos : « Je voudrais te voir, toi aussi, être fier et te vanter de l'amitié et de la libéralité d'un seigneur aussi obligeant »[2]. Tout laisse donc à penser que l'affection et l'estime réciproques du jeune seigneur et du jeune helléniste n'avaient fait que croître au cours des années de leur vie commune.

Une brève revue des ouvrages composés par Pic pendant le temps qu'il eut Michel à ses côtés, laisse pénétrer l'atmosphère dans laquelle leurs relations se sont resserrées, lourdes de conséquences spirituelles pour notre Grec. En 1500, Jean-François achevait son *De imaginatione*[3] ; il continua à beaucoup travailler et à écrire jusqu'en 1502 pour terminer plusieurs autres ouvrages, dont le *De rerum praenotione*, fini en 1501[4]. Vers cette date fut terminée aussi la traduction latine du traité grec anonyme *De monarchia Dei*[5]. Enfin, les

[1] Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 (*Appendice I, 2*).

[2] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

[3] La dédicace à l'empereur Maximilien en fut composée le 1er décembre 1500 (J.-F. Pic, *De imaginatione*, fol. G 1v).

[4] Il y est dit, en effet, que trente-sept années environ se sont écoulées depuis la mort du pape Pie II, survenue en 1464 (J.-F. Pic, *De rerum praenotione*, fol. T 2v).

[5] Une phrase de la dédicace permet de fixer la date de composition de cet ouvrage, édité en 1507 à Strasbourg sous le titre de *Iustini Philosophi et Martyris liber ad gentes*. Pic s'adresse à Zénobe Acciajuoli et mentionne

Theoremata de fide et ordine credendi sont de 1502 [1]. Il d'agit donc, dans la carrière de Jean-François Pic, d'une période d'exceptionnelle fécondité littéraire. Or les ouvrages que nous venons de signaler exigeaient une culture philologique très poussée. Le *De imaginatione,* le *De rerum praenotione,* les *Theoremata* sont parsemés de citations ou de remarques philologiques grecques qui semblent bien supposer une coopération de Michel à la préparation des matériaux. Quant au *De monarchia Dei,* traduit entièrement du grec, il est normal qu'il s'en soit occupé spécialement. Pic expose tout au long de sa préface les difficultés philologiques rencontrées, et si l'on observe que c'est la première traduction de ce genre qu'il exécute, on comprendra qu'il ait eu recours pour la mettre au point à l'aide d'un helléniste de métier.

La correspondance entre Jean-François Pic et Zénobe Acciajuoli confirme les dires de Michel sur la passion de Pic pour tout ce qui était grec et apporte un complément d'information précieux sur le genre d'écrits qu'il préférait. Acciajuoli était surtout compétent en littérature patristique. Il est resté connu comme traducteur, non seulement d'Eusèbe de Césarée, mais encore de Théodoret de Cyr, ce même « bienheureux Théodoret » que, plus tard, Maxime le Grec se refusera à traduire en russe, jugeant ses écrits dangereux pour des lecteurs

sa traduction d'œuvres d'Eusèbe de Césarée, achevée, dit-il, « peu avant » (fol. M 1ʳ). Or une lettre d'Acciajuoli à Pic, du 14 mai 1502, indique que l'ouvrage est depuis deux ans en possession d'Alde, qui tarde à le mettre sous presse: « iam biennium... apud Aldum Manucium cubat » (J.-F. Pic, *Epistolae,* lib. I, fol. A 5ʳ). Si Eusèbe avait été terminé dans les premiers mois de 1500, le *De monarchia Dei,* qui l'a suivi de près, fut donc achevé en 1500-1501.

[1] Écrivant à Acciajuoli, le 28 mai 1502, Pic dit y mettre la dernière main: « iam manum extremam imposuimus » (*Ibid.,* fol. A 5ᵛ).

non suffisamment avertis en théologie [1]. Futur préfet de la bibliothèque vaticane, Acciajuoli était à l'époque religieux et bibliothécaire à Saint-Marc de Florence, et il connaissait le secrétaire helléniste de Pic, puisque dans la lettre du 13 septembre 1501, Pic lui transmet ses salutations: « Michel te salue » [2]. Cette lettre, qui se rapporte à certaines contradictions entre saint Grégoire de Nazianze et saint Thomas d'Aquin à propos de la simplicité divine, nous montre l'intérêt que Jean-François portait aux auteurs grecs chrétiens. Il étudiait leurs manuscrits pour analyser leurs idées, compulsait traductions et textes grecs. Il était moins un helléniste profane et un amateur de lettres classiques qu'un connaisseur de la patristique grecque, un « patrologue ». On conçoit la portée de la nuance pour la biographie de Michel. Son hellénisme, qui butinait avec tant d'aisance sur toutes les fleurs antiques, allait se concentrer sur les œuvres des Pères de l'Église, fécondes en richesses spirituelles. Certes il avait, bien avant son séjour au château de la Mirandole, pris connaissance des écrits des auteurs chrétiens byzantins, dans le milieu grec de Corfou, dans celui de Ficin à Florence, chez Alde Manuce; jamais pourtant la littérature chrétienne grecque n'avait absorbé ses efforts comme chez Pic; jamais surtout elle n'avait encore été offerte à son

[1] A son procès, Maxime s'est vu apostropher par le métropolite Daniel en ces termes: « Voilà, maudit, où t'ont conduit tes péchés, alors que tu t'obstinais à ne point me faire la traduction du livre sacré du bienheureux Théodoret ». En nous consignant ce propos, Maxime avoue avoir refusé d'effectuer le travail malgré la demande réitérée par trois fois de Daniel. Il déclare avoir craint l'influence pernicieuse sur les Russes, des épîtres d'Arius et de Macedonius reproduites par Théodoret (« Lettre de réconciliation au métropolite Daniel », MAXIME LE GREC, II, 372 s.).

[2] J.-F. PIC, *Epistolae*, lib. I, fol. A 6v.

attention avec l'enthousiasme convaincant d'un lecteur tel que Jean-François, totalement gagné à la cause de la patristique. Les années écoulées au sein des universités italiennes l'avaient surtout exposé au souffle païen de la Renaissance, qui l'avait d'abord pénétré. Dans l'orbite de Jean-François Pic, sa formation va s'orienter dans le sens religieux par une méditation prolongée des Pères et une discussion engagée avec Pic sur les fondements de leur pensée. La philologie l'avait déjà conduit à la philosophie profane, elle le mènera à la théologie grecque, méditée à la lumière de saint Thomas d'Aquin. Aliment nouveau, âme nouvelle...

On peut affirmer que, si les connaissances de Maxime en patristique se sont enrichies au mont Athos, se manifestant à travers toute son activité subséquente en Moscovie, elles sont largement tributaires du séjour à la Mirandole. Lorsque, plus tard, Maxime attestera à Kourbski la bonne qualité des traductions latines des Pères, sans doute visera-t-il celles qui furent exécutées chez Jean-François Pic et auxquelles il a participé, peut-être aussi celles de Zénobe Acciajuoli et celles des éditions aldines. « Ils traduisent, dit-il en parlant des Latins, les livres de nos Docteurs, de la langue grecque en la langue latine, sans rien modifier et exactement selon les règles grammaticales »[1]. Cette appréciation laudative tranche remarquablement sur l'opinion du monde orthodoxe, peu compétent et plein de défiance à l'égard des Latins. Elle est un hommage à la qualité du travail accompli sur le sol italien à son époque, et à la conscience qui y a présidé.

[1] « Préface au Nouveau Margarète » de Kourbski (OUSTRIALOV, 274).

Les réflexions méthodiques sur la doctrine des Pères grecs se doublaient, à la Mirandole, d'un véritable culte pour Savonarole. D'une part, la lecture des premiers apologistes chrétiens vivant dans un monde à peine sorti du paganisme et combattant la civilisation profane; de l'autre, l'appel du frère Jérôme sonnant le ralliement contre la poussée renaissante de ce même humanisme païen, pour défendre les positions acquises par plus d'un millénaire de vie chrétienne. Si jadis Savonarole a jeté dans l'âme de Michel des semences de ferveur religieuse, la patristique est venue les faire lever en une magnifique floraison, à laquelle le climat de la Mirandole apporte une rosée bienfaisante.

Jean-François nourrissait une admiration fervente pour la mémoire de Jérôme Savonarole et il s'était institué un de ses premiers biographes [1]. Il est dès lors tout naturel qu'il s'en soit ouvert à Michel Maxime et que les écrits de ce dernier nous apportent l'écho des confidences de Pic sur le prieur de Saint-Marc. On peut admettre que c'est de Pic que Maxime tient une grande partie de ses renseignements sur les dernières années de la vie et de la prédication de Savonarole.

Le caractère dévot de la famille de Pic permet de croire que Maxime se réfère au milieu de la Mirandole lorsqu'il raconte l'« histoire terrible et mémorable » d'un mort se dressant sur son grabat pour annoncer son jugement et sa damnation, ou encore lorsqu'il interprète la signification mystique de l'image de la *pietà*.

[1] On ignore la date exacte de la rédaction de sa *Vita R. P. Fr. Hieronymi Savonarolae*. Celle-ci est dotée d'une préface écrite en 1530, mais déjà en 1520 elle figure sur une liste des œuvres de Pic préparée pour Giraldi (SCHNITZER, 929 s.).

Il déclare tenir ces faits et récits « de personnes italiennes sûres », « ornées de vertus et d'érudition », chez qui, lorsqu'il « était jeune » et « menait la vie séculière », il a « vécu beaucoup d'années » [1].

Toute la famille de Pic se rangeait parmi les disciples les plus exaltés de Jérôme. Sa femme et sa sœur étaient en correspondance avec lui et le considéraient comme un saint. En 1496, Jean-François avait écrit une apologie de Savonarole pour prendre sa défense contre les interdictions de Rome [2]. Michel se trouvait précisément au château au moment où se déroulaient à Florence le procès, le jugement et l'exécution de Savonarole: il put vivre ainsi ces jours tragiques avec la famille Pic et subir profondément l'influence de leur ferveur. Pic écrit qu'après la mort du frère Jérôme, « multi ex inimicis amici facti sunt » [3], et la phrase peut se rapporter en partie au cas de notre Michel Maxime, qui évolua de la tiédeur à l'enthousiasme pour le Prêcheur. Nous le voyons, en effet, plus tard en Moscovie, malgré le recul du temps, parler de Jérôme avec l'accent d'un admirateur zélé. Dans un pays profondément anti-latin, il aura la hardiesse de déclarer, conditionnellement il est vrai, qu'il jugeait digne d'ajouter le nom de Savonarole à ceux des premiers martyrs chrétiens [4]. De

[1] « Histoire terrible et mémorable » et « Explication de la sainte image du Sauveur » (MAXIME LE GREC, III, 178. 123). Voir ci-dessus, p. 65.

[2] « Apologia R. P. Hieronymi Savonarolae » (dans J.-F. PIC, *Vita Savonarolae*, II, 1-50).

[3] J.-F. PIC, *Vita Savonarolae*, I, 96.

[4] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 201 s.). *Cf.* notre traduction, *Appendice III, 2*. — La réserve de Maxime à propos de la confession latine de Savonarole peut être due au seul fait qu'il écrit en Moscovie, hostile au monde latin (IKONNIKOV, 123).

même il compare Savonarole au Christ: « Quant à lui (Savonarole), imitant en tout l'humilité du Sauveur et sa longanimité... » [1]. Cette attitude envers le dominicain trouve son équivalent chez Pic, qui, dans la « Vie » écrite plus tard, consacre lui aussi tout un chapitre à célébrer cette conformité de Jérôme au Christ: « De conformatione Hieronymi ad Christum » [2]. Leur enthousiasme est donc le même à l'égard du « martyr » florentin.

Pic raconte que dans les premiers temps après la mort de Savonarole, à l'époque précise où Michel Trivolis était à son service à la Mirandole, il aurait enregistré dans son château de nombreux miracles et apparitions, dont il aurait été personnellement favorisé pour une part [3]. Celui qui s'initie au détail de ces miracles constate sans peine combien chez les Pic une crédulité presque enfantine et un esprit de superstition s'alliaient à l'érudition philologique et philosophique. En 1502, à la veille du siège du château, Pic recueillit des partisans fanatiques de Savonarole, qui, sous le nom de « oints », faisaient étalage d'une ardeur intempérante. A leur tête se trouvait un certain Pierre Bernardino, orfèvre florentin, prophète et grand-prêtre de la secte, qui organisait des réunions secrètes et savait imiter à la perfection les sermons du dominicain [4]. La Mirandole était devenue l'ultime foyer de la révolution savonarolienne vaincue. C'est au sein de cette fermentation morbide, peu avant l'arrivée au château de la foule des « oints », qu'eut lieu l'« illumination » et la

[1] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 198).
[2] J.-F. PIC, *Vita Savonarolae,* I, 202-211.
[3] *Ibid.,* 160 ss.; 170 ss.; 196 ss.
[4] SCHNITZER, 850 s.

« visite de la grâce divine » dont parle Maxime à propos de sa propre conversion [1].

Pour établir la date approximative de celle-ci, il faut se reporter à son texte sur la Renaissance. Décrivant la période de sa vie inspirée d'un esprit de pur hellénisme, il cite le nom des différents humanistes qu'il a « connus », partisan de leurs idées et « complice » de leurs mœurs: Ange Politien, Augustin Nifo, Lelio Cosmico [2]. Le récit qu'il fait de la mort de Politien se rapporte à 1494, celui sur l'enseignement à Padoue d'Augustin Nifo, à 1492-1498. Quant aux paroles prêtées à Cosmico, elles auraient été prononcées à sa mort, le 28 juin 1500. Elles constituent le dernier trait de paganisme qu'il mentionne et qui appartient à l'époque où Michel, revenu de son voyage à Corfou, se trouvait chez Pic depuis le mois de mars. Il semble donc que sa conversion eut lieu après la mort de Cosmico. Sa lettre à Grégoropoulos, encore tout imprégnée d'épicurisme, est de mars 1500 [3]. Désormais nous ne trouverons plus, dans aucun document postérieur de Trivolis, une trace de paganisme relative à sa vie après 1500, ni chez Maxime le Grec aucune allusion à cet esprit. En 1501, la psychologie de l'helléniste Michel s'est donc brusquement modifiée pour faire place à la mentalité du futur moine Maxime. Il décrit ce changement en ces termes: « Si Dieu, qui prend soin du salut de tous, n'avait eu pitié de moi et ne m'avait visité de sa grâce pour illuminer ma pensée de sa clarté, il y a longtemps

[1] « Discours contre les abus de la science » (Maxime le Grec, I, 463). *Cf.* notre *Appendice III, 3.*

[2] *Ibid.*

[3] Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500 (*Appendice I, 4*).

que j'aurais péri, moi aussi, avec les tenants de l'impiété »[1]. Cette action de la grâce, nous l'avons remarqué, n'avait point été sans fondement dans l'humain; l'esprit de Michel y était préparé.

⁂

Voyons comment la personnalité de Michel s'est dépouillée du vieil homme attaché à l'idéal païen, et comment l'idéal chrétien de l'homme nouveau a pris possession de lui au point de le conduire derrière les murs d'un cloître. L'opposition irréductible du christianisme et du paganisme lui apparaît symbolisée dans le double visage de l'Italie de l'époque. Maxime distingue, en effet, deux Italies, l'une chrétienne, l'autre néo-païenne. La seconde, irréligieuse et amorale, lui arrache ce cri: « Combien en ai-je connus en Italie, qui étaient infectés de l'iniquité païenne et qui outrageaient nos saints mystères! »[2]. Elle était soumise à l'autorité des philosophes antiques: « Rends-toi par la pensée dans les écoles italiennes et tu verras, comme des torrents qui s'écoulent et qui noient tout, défiler l'enseignement d'Aristote, de Platon et de leurs pareils »[3]. La doctrine « d'Aristote, de Platon et autres Hellènes » était acceptée sans réserve ni critique dans un culte fanatique voué à ces dieux de la pensée: « On ne vivait que d'eux, on ne se nourrissait que d'eux, on ne respirait que

[1] « Discours contre les abus de la science » (*Loc. cit.*).
[2] *Ibid.*
[3] « Discours contre les Latins » (Maxime le Grec, I, 247),

par eux »[1]. Les suites d'un engouement aussi intégral pour la civilisation ancienne étaient néfastes pour le christianisme ; parlant des auteurs classiques, Maxime affirme qu'ils ont une « action dissolvante pour la doctrine chrétienne et font naître des pensées malsaines dans l'esprit des étudiants »[2]. Politien, Nifo, Cosmico, Varese de Rosate sont les représentants de cette Italie. Ange Politien « s'illustra par toutes sortes d'infamies et rendit l'âme d'une façon aussi mauvaise qu'impure ». Augustin Nifo « raillait à tel point notre foi et nos rites, qu'il disait à ses amis lorsqu'ils se rendaient à l'église : ' Allons, nous aussi, à la duperie générale ' ! ». Cosmico disait en mourant à ses disciples et amis : « Réjouissez-vous avec moi, ô mes préférés ! Au matin, je reposerai dans les Champs-Élysées avec Socrate, Platon et tous les héros ». « D'autres encore étaient pleins de toute impiété[3] ». Parmi ces « autres » il faut compter Codro, dont nous avons vu les relations avec Michel et dont un des premiers biographes rapporte qu'il « n'était pas sans dévier souvent des dogmes chrétiens, sinon en fait, du moins en discours ». Il parlait « des mensonges du souverain pontife, des mensonges des cardinaux, évêques, protonotaires, chanoines, abbés, moines et autres religieux »[4]. Quant à Varese de Rosate et sa science occulte, qu'ils soient « trois fois maudits »[5] ! Maxime, moine, juge avec sévérité le revers de cet humanisme qu'autrefois il partageait. « Je suis, écrit-il, un

[1] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 462).
[2] *Ibid.*, 462 s.
[3] *Ibid.*, 463 s.
[4] Malagola, 185. 189.
[5] « Discours contre le déterminisme astrologique » (Maxime le Grec, I, 127).

témoin fidèle de ces pratiques en Italie et en Lombardie: non seulement je les ai vues et entendues, mais encore j'en ai été complice moi-même lorsque j'étais avec eux»[1]. Tous ses écrits stigmatisent l'étendue des ravages causés par une admiration trop exclusive des auteurs anciens, qui aurait porté les gens de la Renaissance italienne jusqu'à la restauration de l'idolâtrie, car « si la peur des interdictions papales ne les avait retenus, ils auraient élevé depuis longtemps des temples aux idoles »[2].

A cette Italie engagée sur la pente rapide du paganisme, Maxime oppose l'Italie pieuse et dévote. Cette Italie est celle de Jean-François Pic de la Mirandole, à qui il accorde sans réserve sa confiance: « Je connais ceci de personnes italiennes sûres..., c'est-à-dire parées de vie vertueuse et de grande érudition »[3]. Cette Italie est encore celle des Ordres religieux catholiques, Dominicains, Franciscains, Chartreux, qu'il décrit[4], celle du couvent de Saint-Marc à Florence, auquel il donne le nom de « demeure sacrée », « édifiée dans la piété et la pureté monastique, qui se conserve dans l'union sacrée de la charité ». Là, dans l'Italie chrétienne, il a constaté « le zèle et l'application aux salutaires commandements évangéliques et l'ardeur sans réserve pour la foi dans le Christ Sauveur »[5].

[1] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 463).

[2] *Ibid.*, 464.

[3] « Explication de la sainte image du Sauveur » et « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 123. 178).

[4] « Histoire terrible et mémorable » (*Ibid.*, 182-194); « Missive à un évêque russe sur les Dominicains et Franciscains » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99-101).

[5] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 194. 187. 202).

Il semble que le terrain sur lequel s'est opérée la conversion de Maxime ait été celui de la morale. Sa réprobation des philosophes profanes, avec lesquels il a jadis communié, se porte d'abord sur le plan de la pratique, des mœurs. On sait que, en Moscovie, Maxime développera ses talents de moraliste, mais des dispositions latentes devaient exister en lui. Elles auront été implantées en son âme par la parole de Savonarole qui, « ayant compris combien fortement la ville (Florence) était asservie à deux péchés exécrables, l'inique sodomie honnie de Dieu et l'exaction impie avec l'usure inhumaine», s'était « enflammé de passion divine » et avait entrepris « de détruire ces vices jusqu'à leurs racines par l'enseignement de sa parole fondée sur les divines Écritures » [1].

Nous possédons de Maxime un « Discours qui dénonce les attraits trompeurs de l'hellénisme ». Son réquisitoire est surtout moral. C'est dans le domaine de la morale qu'éclate la supériorité du christianisme sur les religions gréco-romaines. Dans celles-ci, un « Zeus, possédé du démon de la concupiscence charnelle, se métamorphose en cygne, en aigle qui plane au haut des airs, ou en très précieux métal, l'or, pour corrompre la femme d'autrui sous ce déguisement ou pour enlever un jeune échanson envers qui il a conçu des sentiments d'amour ». « Tout autre est le Dieu chrétien, le Seigneur, source de miséricorde et de bien ». Et, « quoique les doctrines helléniques paraissent vouloir trouver un fondement intellectuel aux vertus et établir les bonnes mœurs, par leur honteuse mythologie elles proposent de mauvais exemples et font aimer et adopter les vices... ». S'adressant

[1] *Ibid.*, 195.

aux anciens Hellènes, Maxime leur dit : « Vos livres ne sont-ils pas remplis d'histoires immorales, ô hommes honorables ? Si l'on devait faire abstraction des belles phrases, tout serait à rejeter, car sans elles, ces merveilleuses œuvres des plus grands sages ressembleraient à de la fange répugnante. Voyant en elles l'exemple de toutes sortes de vices, comment celui qui les lit pourrait-il choisir la chasteté et une vie sainte ? »[1] C'est donc sur le plan de l'action et de la volonté que Maxime condamne le paganisme. Si, « illuminé » et « visité de la grâce », il n'avait vu le gouffre moral à ses pieds, il aurait inévitablement « péri avec les tenants de l'impiété »[2].

C'est parce que la volonté libre est le fondement de la moralité que Maxime s'élève contre la « sagesse chaldéenne ». Certes, il a connu lui-même « la séduction de l'astrologie par une expérience de longue durée », mais il en est revenu et a compris qu'il ne s'agissait que de « préjugés astronomiques ». Sa force est précisément d'avoir pu mesurer lui-même la profondeur du mal : « Nous avons connu par expérience, écrit-il, que seul conserve dans sa pureté la foi en Dieu celui qui n'accepte pas cette doctrine ; de nombreux malheureux ont sombré à cause d'elle dans un complet athéisme »[3]. « Combien pernicieuse est l'astrologie, combien malsaine pour la religion chrétienne », avait déclaré Jean Pic de la Mirandole[4]. Depuis sa conversion, Maxime s'est donc

[1] « Discours sur les attraits trompeurs de l'hellénisme » (MAXIME LE GREC, I, 68. 75. 74).

[2] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 463).

[3] « Lettre à messire Théodore Karpov » (*Ibid.*, 374 s.).

[4] « Quam noxia sit astrologia, quam pestifera christianae religioni... » (J. PIC, *In astrologiam*, lib. II, ch. 5 ; *Opera omnia*, 437).

rangé à l'avis défavorable de celui-ci et de Jérôme Savonarole; il reprend leur argumentation savamment liée. Pour lui comme pour eux, « l'astrologie est contraire à toutes les Écritures inspirées de Dieu »[1]: elle nie la Providence, la volonté libre et détruit les critères moraux du bien et du mal. Elle est donc essentiellement amorale; de plus, ajoute Maxime payant son tribut à l'hellénisme, « ni Aristote, ni Platon n'ont professé l'astrologie »[2].

Après le long travail secret que nous avons suivi depuis Florence, il s'est produit en Maxime un revirement radical. Rejetant tout compromis entre le christianisme et les religions gréco-romaines, l'helléniste de naguère s'est dépouillé de ses tendances profanes. Une infiltration lente des eaux chrétiennes jaillit soudain en torrent, creusant un fossé entre lui et ses contemporains humanistes qui professaient le syncrétisme religieux.

Des penseurs tels que Marsile Ficin, Ange Politien, Jean Pic de la Mirandole, Ermolao Barbaro, avaient contribué à propager l'idée qu'aucune contradiction fondamentale n'éloignait Aristote de Platon, et qu'en outre leur doctrine était naturellement conciliable avec celle du Christ. C'est contre cette double proposition que Maxime s'inscrit en faux. « Ni Platon, ni Aristote, ni Plotin, ni les autres Hellènes païens n'ont jamais pensé justement au sujet de Dieu, et ils se sont contredits entre eux au plus haut degré »[3]. Platon lui-même a

[1] « Lettre à un certain prince » (MAXIME LE GREC, I, 447).

[2] « Discours contre le déterminisme astrologique » (*Ibid.*, 417). *Cf.* aussi « Lettre à messire Théodore Karpov » (*Ibid.*, 354. 359).

[3] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (MAXIME LE GREC, III, 205 s.).

« vénéré de nombreux dieux »[1]. Quant à la création du monde, ils n'en ont que des conceptions fausses; « ils affirment la coéternité du monde et de Dieu; cette conclusion est aristotélicienne et platonicienne, et non chrétienne »[2]. Savonarole, sans s'exprimer d'une façon aussi défavorable que Maxime pour les philosophes anciens, disait: « Votre Aristote ne réussit même pas à prouver l'immortalité de l'âme. Il reste incertain sur des points tellement capitaux que je ne puis comprendre comment vous prenez tant de peine à étudier ses ouvrages »[3].

Les tentatives pour concilier les différentes religions, rapprocher les mythologies, les mystères, les doctrines occultes et ésotériques, tendaient à les définir comme un fondement indispensable à toute évolution religieuse, stade préliminaire et providentiel conduisant à la révélation du Christ. Dans une telle perspective, le christianisme devenait une sorte de syncrétisme religieux et philosophique de toutes ces doctrines hétérogènes. Marsile Ficin à Florence essayait d'accorder Moïse et Pythagore, le Christ et Plotin. Jean Pic, son disciple, accentuait encore cette tendance, unissant les maîtres de la pensée hébraïque, chaldéenne, arabe, rapprochant la doctrine de Zoroastre, les oracles des mages, la Cabale et la magie. Maxime, pour qui tous ces essais n'étaient que séduction de l'esprit, les dénoncera de la façon la plus catégorique: « Les Latins, dira-t-il, se laissent beaucoup séduire, et non seulement par des doctrines helléniques et romaines, mais encore par les livres hébraïques et

[1] *Ibid.*, 207.
[2] « Lettre à messire Georges sur le *Lucidarius* » (*Ibid.*, 228).
[3] Cité par VILLARI, I, 97.

arabes »[1]. Pour lui, le christianisme est la tunique sans couture de la vérité une, qui relègue toutes les autres religions au rang d'un naturalisme démoniaque, dépourvu de toute inspiration divine. Voici un modèle de ses invectives au sujet de la conception de la déesse Hêra : « Quels livres en parlent ? Les livres persans ? Mais nous n'y croyons pas, car nous avons un commandement du Saint-Esprit qui dit : 'Dans les assemblées, bénissez Dieu le Seigneur, vous qui êtes de la source d'Israël '[2]. Quant aux livres persans, ils ont été écrits sous l'inspiration de l'esprit démoniaque, ils sont de source démoniaque, et non du Dieu d'Israël ». « Et si quelqu'un dit que la Vierge Marie est désignée symboliquement par Hêra, c'est une impiété et une folie »[3]. « Comment peut-on souiller ce qui est très pur par des récits qui ne sont que pourriture et fables de femmes »[4] ! Savonarole s'exprimait de la même façon : « On peut affirmer avec certitude que les dieux des nations n'étaient que des démons »[5]. L'attitude de Maxime se résume en cette phrase : « On ne peut appeler philosophe chrétien celui qui ne vénère pas suffisamment la parole divine, qui en tout tente de concilier l'inconciliable et par là trouble tout le monde »[6]. Ces condamnations, qui conservent dans leur violence même un caractère spécifiquement

[1] « Lettre à messire Georges sur le *Lucidarius* » (MAXIME LE GREC, III, 226 s.).

[2] *Ps.*, 67, 27.

[3] « Discours qui dénonce l'esprit fallacieux et immoral d'Aphrodisien le Persan » (MAXIME LE GREC, III, 133. 131).

[4] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (*Ibid.*, 207).

[5] SAVONAROLE, *Triumphus Crucis*, lib. IV, c. 4, fin.

[6] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (MAXIME LE GREC, III, 209 s.).

orthodoxe, s'opposent à toute tentative d'amoindrissement de l'originalité et de l'exclusivité de la révélation chrétienne par des emprunts à d'autres religions et des rapprochements équivoques. Cette tournure d'esprit, dûment mûrie, rappelle la position de Jean-François Pic de la Mirandole, rejetant de façon non moins intransigeante les séductions multiples d'un syncrétisme religieux.



La vie séculière de Michel ne se prolonge pas après sa conversion. La mention de son nom dans la lettre de Pic à Acciajuoli, du 13 septembre 1501, est en effet la dernière trace de son séjour à la Mirandole. Il est probable que ses travaux chez Jean-François Pic auront été rendus impossibles par l'atmosphère belliqueuse des derniers mois avant le siège. Dans une lettre du 15 décembre 1502, Pic indique qu'au moment où les nuages s'étaient amoncelés sur sa tête, plusieurs travaux étaient « sur le métier », qui « furent sur le point de périr parce que les circonstances exigèrent de saisir l'épée plutôt que les armes littéraires »[1]. Les événements militaires mirent donc fin aux travaux de Michel. Le prince avait plus besoin de guerriers que de secrétaires hellénistes. Michel quitta Jean-François Pic pour aller prendre le froc à Florence, quelques jours seulement avant l'investissement du château par Louis Pic. Parlant rétrospectivement des derniers temps de la Mirandole,

[1] J.-F. Pic, *Epistolae*, lib. I, fol. B 4r.

de ses citadelles et places fortes, Jean-François, qui écrit d'Augsbourg, s'exprime ainsi: « J'ai dû pendant trois ans les protéger contre de multiples embûches; j'ai dû enfin repousser les camps ennemis. Mais après un siège de cinquante jours et la trahison de ceux en qui j'avais le plus de confiance, les adversaires, forts de leur nombre, m'enlevèrent à l'improviste; tandis que la fièvre me tenait couché, ils m'assaillirent sans qu'aucun soldat mercenaire ni aucune troupe auxiliaire ne fût là pour me soutenir »[1]. Ceux qui se trouvaient dans le château au moment de sa reddition, faits prisonniers, furent libérés plus tard. Seul le chef de la secte savonarolienne des « oints » fut brûlé sur un bûcher. La *Vita latina* de Savonarole mentionne ce fait d'une façon laconique, en disant pour toute raison de son exécution et « pour taire les autres choses honteuses », qu'il fut « brûlé dans le domaine de la Mirandole pour sodomie »[2].

Michel Trivolis apparaît à Saint-Marc de Florence le 14 juin 1502, date où la chronique enregistre sa prise d'habit[3]; cette cérémonie ayant souvent lieu quelques jours après l'entrée, il est probable que c'est dans la première moitié de ce mois de juin 1502 qu'il se fit religieux. Suivant l'exemple de Jérôme Savonarole, Michel conserve en religion son prénom. Cette retraite au couvent a, tout d'abord, la signification d'un aveu, celui de la profondeur de sa conversion et de sa sincérité. En outre, la réputation du cloître choisi est symptomatique: Michel va rejoindre le lieu où Jérôme Savonarole a été prieur.

[1] *Ibid.*
[2] Cité par SCHNITZER, 924 s.
[3] *Cf.* ci-dessus, p. 95.

Cependant le choix de notre jeune Grec apparaît comme un défi à la réalisation d'une vocation religieuse paisible. Il fallait un certain courage pour entrer au couvent de Saint-Marc à Florence. Au temps de Savonarole, cette maison avait atteint au faîte de la gloire et était devenue le symbole éloquent du renouveau religieux; centre d'attraction remarquable, elle avait connu durant quelques années l'affluence des novices[1]. Mais cette prospérité était étroitement liée à la prédication de Savonarole. Le déclin commença à l'heure même où s'éteignit sa grande voix. La vague de rancune qui s'enfla contre la mémoire du tribun vint battre l'enceinte du couvent. Il devint l'objet de persécutions et d'humiliations menées de pair par les autorités civiles et religieuses, et accentuées par la vindicte populaire. Il fut même question de le supprimer. Dans d'aussi pénibles conditions, les vocations avaient notablement diminué. C'est justement durant cette période de décadence que Michel entre à Saint-Marc. On ne compte que deux vocations en 1502, dont la sienne, et une seule en 1503. Sa prédilection pour ce couvent peut s'expliquer par sa dévotion envers Savonarole et par les quelques amitiés qu'il avait pu y nouer. Ses goûts toujours vivaces en matière philologique pouvaient l'inciter, par exemple, à rechercher la compagnie d'Acciajuoli, le bibliothécaire de Saint-Marc, traducteur de Pères grecs. En ce sens, les salutations que Pic lui transmet de la part de Michel, dernière trace de celui-ci à la Mirandole, sont significatives[2]. Elles servent de trait d'union

[1] De « cinquante religieux au plus, on arriva rapidement à en compter deux cent trente-huit » (*Année dominicaine*, 604).

[2] Voir ci-dessus, p. 232.

entre la Mirandole et le couvent de Florence, comme signe indicateur de la voie qu'empruntera Michel en quittant le château. D'ailleurs la Mirandole avait été un terrain favorable à la continuation de ses relations avec Saint-Marc, nouées peut-être lors de son premier séjour à Florence, car le couvent où était inhumé son oncle Jean était pour Jean-François comme une demeure familiale. La femme de Pic, Jeanne Carafa, était nièce du très influent cardinal Olivier Carafa, protecteur des dominicains, ce qui affermissait encore les liens des Pic avec Saint-Marc. Ainsi les raisons profondes de la conversion de Maxime, s'ajoutant aux circonstances sociales dans lesquelles il évoluait, l'entraînaient à braver les difficultés morales que traversait le couvent de Savonarole pour l'adopter comme sanctuaire de sa vie religieuse.

Maxime le Grec consacre en Moscovie de nombreuses pages à l'ordre de saint Dominique, mais il tient soigneusement caché le fait que lui-même y a appartenu. Le secret n'avait pas encore été découvert depuis les quatre siècles qui nous séparent de lui. Une lecture attentive de ses relations sur les dominicains aurait pu, toutefois, éveiller certains soupçons. Tout d'abord, Saint-Marc est le seul couvent d'Italie qu'il désigne par son nom: « Il y avait dans cette ville (Florence) un couvent de religieux d'un ordre qu'on appelle en latin *Praedicatores* parce qu'ils sont des prêcheurs de Dieu. L'église de cette demeure sacrée a pris comme protecteur et patron le très saint Marc, apôtre et évangéliste » [1]. Le récit que nous a laissé Maxime sur la vie des

[1] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 194).

dominicains révèle une remarquable sûreté d'information. Il témoigne d'une connaissance approfondie de leur organisation et relate nombre d'observations minutieuses, sur les chapitres généraux tenus périodiquement dans différentes villes, les élections à la fonction de Général de l'Ordre, l'érudition de certains religieux, leur qualité de mendiants et leur manière de recueillir les aumônes. A ces connaissances générales viennent s'ajouter des détails si menus qu'ils ne peuvent exprimer que des souvenirs personnels. Il dépeint, par exemple, la manière dont les frères prennent la nourriture au réfectoire, ou encore la façon dont ils se réunissent le samedi pour recevoir l'enseignement du prieur. Il précise les moindres particularités de leurs coutumes.

De son très long texte, citons quelques extraits qui donnent nettement l'impression du vécu: « Entrant au réfectoire et ayant dit le *Pater noster,* ils occupent leur place en bon ordre et avec piété, non pas au milieu du réfectoire, comme nous (orthodoxes) le faisons, mais le long des murs, ayant en face d'eux le pain déjà préparé. Il revient à chacun d'eux un pain blanc, un couteau, une cuiller et un verre vide. Personne ne peut toucher à son pain avant que le prieur ne l'ait fait ni, après l'avoir coupé, commencer à manger avant lui. Deux jeunes religieux entrent alors au réfectoire, portant chacun sur un mince plateau en bois la nourriture préparée dans les écuelles d'étain. Commençant par les derniers, ils font le tour avec le plateau et les écuelles et chacun prend lui-même la sienne. Le prieur se sert le dernier de tous. Personne ne touche à la nourriture avant qu'un frère désigné à cet effet n'ait commencé la lecture. Lorsqu'il a commencé, le prieur frappe trois fois sur une

cloche suspendue devant lui et prend ensuite son pain. Ce n'est qu'alors, après lui, que les autres prennent le leur. Pendant le repas, entre l'échanson. Il remplit tous les verres en commençant également par le dernier. Si on apporte encore quelque plat, le servant commence toujours par l'offrir à partir du dernier, jusqu'à ce qu'il arrive au prieur. Après le repas, tous se lèvent et entonnent des chants d'action de grâces, et ainsi en bon ordre et deux par deux, ils sortent du réfectoire et vont à l'église où ils achèvent leurs prières »[1]. Les religieux se nourrissaient le plus souvent d'aliments offerts en don au monastère. Commentant cette coutume, Maxime cite un trait caractéristique: « Dans ces cas, pendant le repas, le prieur annonçait à haute voix: 'Celui qui aujourd'hui vous a nourris vous demande de prier Dieu pour lui, afin que le Seigneur le libère des chagrins et des tristesses dans lesquels cet homme se trouve. Priez pour lui avec application, chacun de vous dans sa cellule ' »[2]. Ce ne sont point là des considérations vagues et des connaissances accessibles à tout le monde; si l'on tient compte que Maxime se remémorait tous ces détails de la vie dominicaine plus de vingt ans après, en Moscovie, et que, d'autre part, les dominicains accordent rarement aux étrangers l'autorisation de pénétrer dans les réfectoires, il est évident que cette description est le témoignage autobiographique de quelqu'un qui a appartenu à l'Ordre.

Maxime connaît également la différence entre les enseignements du prieur aux novices et aux simples convers,

[1] *Ibid.*, 190 s.
[2] *Ibid.*, 192.

d'un côté, aux religieux profès, de l'autre: « Chaque samedi, raconte-t-il, après la prière du soir, le prieur rassemble tous les religieux dans un endroit désigné et, lorsqu'ils sont réunis, il dispense d'abord les enseignements spirituels aux novices et aux simples frères. Les ayant suffisamment édifiés, il leur donne congé et les renvoie un à un à leur cellule où ils s'en retournent sans dire un mot, dans le silence général. Il parle ensuite à ceux qui restent, prêtres et diacres, et leur commande de venir individuellement s'ouvrir des défaillances qu'ils ont pu constater, en paroles, rires déplacés, colères ou autres fautes; et ayant reçu leurs aveux pour les fautes commises pendant la semaine, il les châtie de la façon suivante: il leur ordonne de se mettre à genoux par terre et de se dénuder l'épaule droite en récitant le psaume cinquantième. A ce moment, un des religieux passe le long du rang et les frappe d'un faisceau de verges sur l'épaule »[1]. Le souvenir précis de tels détails sur le chapitre des coulpes ne peut être le fait d'un étranger à l'Ordre, eût-il été le familier de certains religieux. Expression même de la vie intime du couvent, ces détails constituent un aveu involontaire de Maxime concernant son propre passé.

***

Combien de temps exactement Michel Trivolis resta-t-il à Saint-Marc? Ses lettres du 21 et du 24 avril 1504 nous informent qu'il avait, peu avant, abandonné la vie religieuse. « Tu as sans doute appris, pour en avoir

[1] *Ibid.*, 191 s.

été informé par ce brave Pierre, comment cela s'est terminé... »[1]. Entré dans le cloître dominicain vers le mois de mai 1502, il y a donc séjourné pendant deux ans environ. Nous pouvons en déduire qu'il fit son noviciat[2], commença sans doute l'étude de la théologie et eut l'occasion de connaître la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Peut-être même reçut-il des ordres, les délais, en ce temps, étant très courts pour les obtenir.

Nous avons pu dire, en parlant du néoplatonisme de Maxime, que son admiration pour Savonarole et son séjour chez Jean-François Pic, thomistes tous deux, joints à son noviciat chez les dominicains, n'ont pas ébranlé en lui les convictions platoniciennes. Mais ce fait n'a point empêché l'étude du thomisme de laisser quelques traces dans l'esprit de Maxime et d'orienter en quelque mesure son évolution. Il ne pouvait en être autrement chez un homme qui professait que Jérôme Savonarole « était plein de toute sagesse, tant de l'intelligence des Écritures inspirées de Dieu que de la science profane dite philosophie »[3], alors que la théologie et la philosophie de Savonarole étaient pénétrées de la substance du thomisme.

Les infiltrations thomistes chez Maxime le Grec s'expriment déjà par la subordination qu'il établit de la philosophie à la théologie, faisant de la première l'*ancilla theologiae*. Elles se laissent deviner sous la méthode préconisée par lui pour rendre cette subordination effective en éliminant de la philosophie tout ce qui ne s'ac-

[1] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 (*Appendice I, 5*).

[2] Le noviciat durait un an (SCHNITZER, 31; *cf.* aussi la Bulle de Grégoire IX, du 11 juillet 1236, *Bullarium Ord. Praed.*, 90).

[3] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 195).

corde pas avec les principes théologiques. Maxime écrit: « Il est bon et pieux d'étudier la philosophie, à condition de l'accepter avec critique, en choisissant en elle ce qui favorise l'établissement de la foi chrétienne ' assujettissant toute pensée à l'obéissance du Christ ', comme s'exprime l'apôtre Paul [1], l'adaptant toujours en conséquence et la conduisant, telle une esclave de l'Évangile, vers la vérité » [2]. Il ne pouvait exprimer avec plus de netteté ce qu'il considère comme le principe et la méthode d'une philosophie chrétienne.

Si l'on rencontre sous la plume de Maxime des invectives contre la théologie latine, il n'est pas sans intérêt de noter qu'elles ne sont ni indistinctes ni généralisées; elles visent, non point l'œuvre de saint Thomas, mais la scolastique nominaliste des XVe et XVIe siècles, enseignée dans les universités, — celle de Bologne, notamment, — qu'il avait jadis fréquentées. C'était une époque de décadence pour la pensée spéculative chrétienne. « La théologie scolastique, écrit un historien, est devenue plus raisonneuse que sage. Elle cède à l'entraînement du syllogisme, aborde toutes les questions sans examiner assez si l'Écriture et les spéculations de ses premiers Docteurs autorisent ses déductions» [3]. Précisément Maxime, d'accord en cela avec l'humanisme, s'en prend dans de nombreux passages à cette « scolastique », pour lui reprocher son ignorance de l'exégèse historique et philologique ainsi que son penchant pour les spéculations stériles: nous ne possédons, selon lui, « qu'une faible dia-

[1] *II Cor.*, 10, 5.
[2] « Discours contre les abus de la science » (MAXIME LE GREC, I, 462).
[3] PINARD DE LA BOULLAYE, 141.

lectique formaliste, et non une philosophie, et cependant, nous excitant, nous bondissons comme des bêtes sauvages et nous déchirons le vêtement sacerdotal de l'Église, tissé par la plus haute théologie; nous le déchirons sans merci par des excès oratoires et des sophismes, et nous discutons dans le vide »[1]. On peut considérer cette critique comme conforme à l'esprit réaliste de saint Thomas d'Aquin; ces reproches visent l'enseignement de Padoue, où Augustin Nifo commente Aristote selon Averroès, et le verbalisme nominaliste de Bologne. Parlant des études théologiques dans les universités italiennes, Maxime écrit: « Aucune doctrine, ni humaine ni divine, n'est considérée comme solide, si les syllogismes aristotéliciens ne l'appuient; si elle n'est pas d'accord avec l'art syllogistique ou si elle le contredit... on la supprime et on la change à l'avantage de l'aristotélisme »[2]. Savonarole s'exprimait en termes analogues: « Certaines personnes se sont tellement pliées au joug de l'antiquité et y ont si bien asservi la liberté de leur intelligence, que non seulement elles ne veulent rien affirmer qui soit en contradiction avec la manière de voir des anciens, mais qu'elles n'osent rien avancer qui n'ait été dit par eux »[3]. Maxime écrit encore: « Ils considèrent l'avis d'Aristote comme l'autorité la plus haute, égale en honneur aux paroles du Sauveur »[4]. La phrase rappelle celle de Pétrarque: « Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro Petro, Alexandrum pro Paulo »[5].

[1] « Discours contre les Latins » (MAXIME LE GREC, I, 249).
[2] *Ibid*, 247.
[3] *De divisione* (cité par VILLARI, I, 110).
[4] « Discours contre les Latins » (MAXIME LE GREC, I, 267).
[5] La phrase est citée par CHARBONNEL, 178.

Maxime explique le courant d'idées qui reconnaît aux valeurs intellectuelles la préséance sur celles de l'inspiration, à la raison le pas sur l'illumination, par l'arrogance de la raison humaine qui ne veut point admettre ses limites: « Votre sagesse hellénique, écrit-il, n'est capable que de développer dans ses disciples une présomption démesurée ». Et encore: « Rejetez cet orgueil que votre esprit a reçu de la science hellénique »[1]. Il passe en revue les tendances intellectuelles de l'époque: philosophie hellénique, syncrétisme religieux, doctrines astrologiques, scolastique livrée au nominalisme, les confondant en une seule formule, celle du rationalisme, pour les rejeter comme ne pouvant s'accorder avec la simplicité de l'enseignement évangélique. Ne vise-t-il point des savants tels qu'un Antoine Urceo Codro ou un Philippe Beroaldo, lorsqu'il s'exclame: « N'amoindrissez pas la simplicité des écrits évangéliques, parce qu'ils ne sont pas composés avec l'élégance athénienne..., car la perfection ne consiste pas à répandre des flots d'éloquence et de maximes ingénieuses, à gaspiller de belles paroles et à réciter de longs discours empruntés aux hommes célèbres d'autrefois »[2].

Tel est vraisemblablement l'aboutissement des méditations de Michel Maxime derrière les murs de Saint-Marc où, à la lumière du thomisme, scolastique réaliste, il juge et condamne la scolastique nominaliste de son temps. Comme l'Aquinate, il a le sentiment très vif des limites de l'esprit humain autant que de sa richesse.

[1] « Discours sur les attraits trompeurs de l'hellénisme » (Maxime le Grec, I, 74. 75).

[2] *Ibid.*, 73 s.

Force, puissance, parce que notre raison est sagesse; faiblesse, parce qu'elle est humaine. Dans ce conflit inhérent à la nature de l'homme réside l'explication des contradictions dont on serait tenté de charger Maxime, qui, alternativement, condamne et loue la philosophie. Considérée selon sa nature «la philosophie est hautement sacrée, on pourrait presque dire divine», car elle a pour objet Dieu lui-même: «Elle s'occupe de Dieu, de sa vérité, de sa providence insondable qui embrasse tout». C'est aussi la philosophie qui fonde la moralité: «Elle règlemente et ennoblit les mœurs, elle exalte la chasteté, la sagesse et l'humilité». La philosophie, enfin, «établit la société» sur ses bases et, d'une façon plus générale, «introduit en ce monde toute vertu et tout bien»[1]. Quelle est cette philosophie sacrée dont il parle, sinon précisément la doctrine thomiste enseignée à Saint-Marc et en honneur à la Mirandole, chez Jean-François Pic? Aurait-il rencontré ailleurs au cours de ses pérégrinations la sagesse chrétienne qu'il oppose à la sagesse néo-païenne des universités? Il se déclare du reste un adepte reconnaissant de la philosophie chrétienne: «Ne pensez pas, écrit-il, qu'à cause des abus de la philosophie, je la condamne; je n'en suis pas un élève aussi ingrat. Moi-même, je ne me suis tenu que dans le parvis de cette science...»[2]. Il semble regretter de n'avoir pu pousser plus loin l'étude de la philosophie sacrée, et ici encore, le biographe est conduit aux leçons reçues durant le séjour chez les dominicains.

[1] «Lettre à messire Théodore Karpov» (*Ibid.*, 356 s.).
[2] «Discours contre les abus de la science» (*Ibid.*, 462).

A Florence, la curiosité de Maxime s'est donc canalisée, tandis que son savoir devenait plus rassis et se stabilisait. Il a le sentiment d'avoir appris à distinguer dans les sciences profanes le germe fécond propre à être recueilli, des végétations parasites que le devoir chrétien ordonne d'extirper. Tout, en effet, n'est pas à condamner sans jugement parce que profane. Des distinctions doivent être établies entre astrologie et astronomie, et l'usage de la logique doit profiter aux tendances spiritualistes du christianisme. Maxime nie que « tout doive être rejeté dans la science des astres, comme étant une invention de la pensée chaldéenne athée ». Ce serait une erreur de repousser et de dénigrer tout en bloc, « mais tout ne peut en être accepté sans discrimination ». « De même pour la science rationnelle appelée logique : elle ne peut être condamnée du fait que certains s'en servent au profit du mal et l'utilisent dans des disputes malfaisantes » [1]. Qui ne voit dans une affirmation aussi explicite l'influence du thomisme imputant l'erreur non à la philosophie, mais au philosophe? Logique et physique aristotéliciennes, servant à ériger une philosophie chrétienne, Michel Maxime en avait sous les yeux un exemple éclatant dans la synthèse offerte par la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. En elle, il a vu comment « les écrits des philosophes profanes et des rhéteurs » peuvent être amenés « à célébrer la grandeur propre à l'éternité divine » [2]. Cependant, malgré sa « divinité », cette philosophie sacrée est impuissante par

[1] « Second dialogue de l'âme et de l'esprit » (MAXIME LE GREC, II, 75).

[2] « Discours sur les pernicieuses croyances arméniennes » (MAXIME LE GREC, I, 170).

ses seules forces à traiter des mystères révélés. Ici encore, la position de Maxime le Grec reflète celle de saint Thomas d'Aquin. Voici comment, écrivant en latin en Moscovie, Maxime s'exprime sur ce sujet: « Verum bona quidem et revera amore digna est externarum disciplinarum scientia, verumtamen in quantum pertinet ad addiscendum recte loqui et ad exacutionem intellectus et depurationem, non autem etiam ad inventionem et diiudicationem divinorum documentorum. Quoniam supra omnem conceptum mentis haec sunt et supra visionem omnem materialem et immaterialem, et fide sola conspiciuntur et cognoscuntur, et omnem artem rationalem procul effugiunt »[1]. Lorsque la raison dépasse ses limites, elle devient « factice »; Maxime ne se lasse pas de dénoncer ceux qui se « méprennent » sur une telle raison fallacieuse.

La *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin n'avait pas été sans avoir de retentissement dans les pays orthodoxes et, aux XIV[e] et XV[e] siècles, elle avait connu des traductions grecques[2]. Néanmoins Maxime ne s'aventure pas à citer l'œuvre thomiste en Moscovie, ni à la proposer aux Russes sous quelque travestissement, comme le feront les frères Likhoudy à Moscou un siècle après lui[3]. Au lieu de la *Somme*, il propose les écrits de saint Jean Damascène, l'une des sources grecques de saint Thomas d'Aquin. La parenté de leur esprit valut à saint Jean Damascène le nom de « Thomas d'Aquin de l'Orient ». Maxime ne se lassera

[1] « Oratio contra Latinos », ch. II, 2 (*Rome, Bibl. de Casanata, 1597,* fol. 64). *Cf.* texte russe parallèle, MAXIME LE GREC, I, 248.

[2] Voir ci-dessous, p. 309, n. 1.

[3] ZOUBOV, 644 ss.

pas de louer et de prôner l'auteur des « Chapitres philosophiques», qui, précisément, établit et consacre la subordination de la philosophie à la théologie. Il recommande aux Russes de s'en tenir à la lecture de saint Jean Damascène de préférence à tout autre docteur en philosophie: « Qu'est-ce qui pourrait être trouvé de meilleur que les œuvres de saint Jean Damascène, écrit-il en recommandant de les faire traduire et copier avec soin,... vraiment elles sont le reflet de la beauté céleste et constituent une nourriture paradisiaque, plus douce que le miel des ruches »[1]. Par contre, Maxime gardera le silence le plus profond et le plus jaloux sur saint Thomas d'Aquin, l'englobant dans le secret dont il voile soigneusement son passé dominicain. Si, dans ses œuvres, il classe saint Albert le Grand parmi les penseurs « selon la sagesse terrestre », certainement en raison de la place importante qu'il accorde à Aristote, et s'il nomme Duns Scot «ténébreux de nom», jouant sur le mot σκότος obscurité, il passe sans mentionner l'Aquinate[2]. Comme on ne peut penser que Maxime, ancien dominicain et ami de Jean-François Pic, ait ignoré saint Thomas d'Aquin ou l'ait oublié, alors qu'il parle de saint Albert et de Duns Scot, faut-il interpréter son mutisme comme une marque de respect de sa part et le souci de garder sur sa mémoire un silence révérencieux? Sa vénération pour l'Aquinate le distinguerait d'Érasme, qui condamne à la fois Albert le Grand, Duns Scot et saint Thomas d'Aquin, pour la place qu'ils accordent à Aristote dans les traités de théologie[3].

[1] « Lettre à messire Georges sur le *Lucidarius* » (MAXIME LE GREC, III, 227).
[2] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (*Ibid.*, 210).
[3] GILSON, 214.

***

Pour quelles raisons Michel quitte-t-il le couvent de Saint-Marc à Florence? Les explications qu'il donne de son abandon de la vie religieuse dans ses lettres d'avril 1504 à Scipion Cartéromachos paraissent insuffisantes et contradictoires: « En ce qui me concerne, tu auras sans doute appris, pour en avoir été exactement informé par le brave Pierre, comment cela a fini; aussi, même à présent, il me semble superflu de t'en faire l'exposé. D'ailleurs, je manque de temps ainsi que de tranquillité d'âme et d'esprit, non seulement parce que je n'ai trouvé aucun travail chez personne ici, mais parce que je suis ballotté de haut en bas comme un navire secoué au milieu de la mer par des vents changeants. C'est pourquoi je ne m'étends pas davantage en ce moment, mais je te dirai seulement que j'ai renoncé à la vie monastique à cause de nombreuses maladies qui me surviennent et pour nulle autre raison »[1].

Ce texte nous laisse perplexes par sa résonnance trouble autant que par ses réserves. Des contradictions internes sautent aux yeux: l'allégation par Michel de ses « nombreuses maladies » motivant son départ de Saint-Marc s'inscrit en faux contre la première phrase de la lettre: « Je te souhaite une bonne santé, bien cher Scipion; quant à moi-même, avec la protection de Dieu, je me porte bien ». L'excuse qu'il présente pour ne pas exposer les raisons de son départ: « Je manque de temps », trouve son antithèse dans: « Je n'ai trouvé aucun travail ici ». L'impression laissée par la lecture

[1] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 (*Appendice I, 5*).

de ce document est qu'il veut se taire et ne pas s'expliquer sur les motifs de l'abandon de sa vocation religieuse. Aussi se rabat-il sur les prétextes les plus futiles. De ce qu'il écrit sur lui-même, le manque « de tranquillité d'âme et d'esprit » paraît être le seul aveu à retenir. Sa décision de garder le silence est d'autant plus certaine que ses « maladies » n'ont pas fait obstacle, peu de temps après, à son entrée au mont Athos, où le régime était autrement sévère. Les expressions « tu as sans doute appris... comment cela a fini », et encore « il me semble superflu de t'en faire l'exposé », suggèrent qu'il s'agissait de questions plus graves, qu'il trouvait malaisé de relater par écrit à son ami. Celui-ci avait manifesté ses « excellentes et charitables dispositions » à son égard, mais, « même à présent », il paraissait à Michel trop pénible de s'expliquer sur le drame moral qui se jouait en lui ; un simple appel au secours matériel, tel est le caractère de ses deux billets à Cartéromachos. Seule la lettre perdue de Pierre Candida à celui-ci, à laquelle Michel fait allusion, eût pu faire quelque lumière sur les motifs de son départ.

Une autre circonstance apparaît non moins étrange dans les deux lettres émanant de Michel à Florence : c'est le rôle d'intermédiaire que joue Pierre Candida, prieur camaldule, pour rétablir les relations entre Michel et ses amis de Venise. Pourquoi, au sortir de Saint-Marc, n'a-t-il pas tenté lui-même de renouer directement avec ses anciennes relations ?

Pierre Candida de Portico, humaniste connu, était moine camaldule, après avoir été bénédictin. Depuis 1500, il était prieur d'un couvent à Castrocaro en Toscane. En 1495, il se trouvait en Crète pour approfondir

la langue grecque et en avait rapporté une collection de manuscrits précieux. Rentré en Italie en 1497, la même année où Jean Grégoropoulos arrivait de Crète à Venise, il s'était occupé de traductions du grec et avait traduit les *Homerocentones* de l'impératrice Eudocie, parus dans la *Collectio Christianorum poetarum* d'Alde Manuce entre 1501 et 1504 [1]. En 1503, il se lia d'amitié avec Scipion Cartéromachos [2]. Quand il a connu Michel Trivolis, nous l'ignorons; mais son hellénisme, ses relations avec Alde Manuce, Cartéromachos et probablement Grégoropoulos, sont autant de titres qui pouvaient lui assurer les sympathies de Michel.

Voici comment on peut se représenter l'attitude de Maxime après son départ de Saint-Marc. A sa sortie du couvent, fin mars 1504, bien qu'il ressente un pressant besoin de travaux pour subvenir à son existence, pour des raisons que nous ignorons il garde avec obstination le silence à l'égard de ses anciens amis vénitiens. Il cherche, mais en vain, une occupation à Florence. Cependant Pierre Candida, étranger à l'affaire et renseigné, nous ne savons par qui, sur tout ce qui s'était passé, avait informé, de sa propre initiative, semble-t-il, Scipion Cartéromachos, alors à Venise, de l'effondrement de la vocation religieuse de Michel. La réponse de Cartéromachos s'émouvait de la pénible situation de Trivolis; il s'offrait, sans qu'on «l'appelât» ou «le sollicitât», à venir à son aide. Il avait même déjà « commencé » à s'occuper de son sort. Pierre Candida, rencontrant Michel le 21 avril, lui fit lire la lettre de

[1] CROCE, 16.
[2] DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 238, n. 1.

leur ami commun. Il se décida alors à rompre le silence et écrivit lui-même successivement deux lettres à Venise[1]. La première fut transmise par l'intermédiaire de Pierre Candida ; trois jours plus tard, le 24 avril, nouvelle lettre, mais directe cette fois[2], identique par le fond à la première, toujours pour demander assistance.

Il ne semble pas que la conduite de Michel puisse être attribuée à un affaiblissement, moins encore à un effondrement de son idéal religieux. Ses convictions n'avaient pas faibli ; tout ce qu'il écrit conserve un caractère de piété : « Je prie Dieu, cause de tout bien », « j'ai rendu grâces à Dieu », « je t'en prie donc par devant le Sauveur », « que la divine Providence, la cause de tout bien, te traite en retour avec cette même bonté », autant d'expressions qui situent le climat religieux des lettres de Michel à Cartéromachos et les distinguent de sa correspondance de jadis avec Grégoropoulos. Leur ton d'impuissance contraste avec la note de suffisance des lettres d'avant sa conversion. Un détail : ses deux lettres sont marquées du signe de la croix ; ajoutons le fait tout proche de sa reprise de la vie monastique au mont Athos et nous aurons un témoignage probant de la solidité de ses sentiments religieux.

Il est probable que Michel traversait une crise passagère due à des difficultés d'adaptation. Des déceptions momentanées semblent lui avoir fait perdre son équilibre moral. Nous croyons qu'il faut voir leur prin-

[1] Lettres à Scipion Cartéromachos, des 21 et 24 avril 1504 (*Appendice I, 5. 6*).

[2] Tandis que l'adresse de la seconde lettre est rédigée en italien (*Appendice I, 6*), celle de la première est écrite en langue grecque, ce qui montre que ce billet était glissé dans la lettre adressée par Candida à Cartéromachos ; il garde les traces d'un cachet à la cire (*Appendice I, 5*).

cipale origine dans l'effondrement de la mystique savonarolienne à Saint-Marc, explication psychologiquement et historiquement vraisemblable. Le malheur de Michel est d'être entré à Saint-Marc à une époque où l'atmosphère du couvent était empoisonnée. Si, après l'exécution de Savonarole, la communauté avait subi des persécutions de l'extérieur, peu après des intrigues s'étaient développées dans les murs du couvent lui-même, contre ceux qui persistaient dans leur fidélité à la mémoire de l'héroïque prieur. Dès 1499, le Vicaire général de l'Ordre prohibait tout rappel des prophéties de Savonarole et la récitation du psaume *Ecce quam bonum,* qui servait de ralliement à ses disciples. Le nouveau supérieur de la congrégation de Saint-Marc, Fra Malatesta Sacramoro, qui, au procès de 1498, avait renié Savonarole, combattait avec acharnement sa mémoire; on l'appelait le « Judas de Saint-Marc ». En 1502, l'année de l'entrée de Michel, il tenta d'extirper la stricte observance savonarolienne en introduisant des maîtres venus de couvents lombards, mais l'essai avorta devant la résistance tenace des jeunes, fidèles malgré tout à la discipline du frère Jérôme[1]. Le 10 mars 1503, le Général de l'Ordre devait à nouveau intervenir et renouvelait l'interdiction, « sous peine de péché grave, de dire sciemment et intentionnellement que le frère Jérôme avait été condamné injustement, ou qu'il avait été prophète, martyr ou saint, ou qu'il faisait ou avait fait des miracles »[2]. On conçoit les douloureuses répercussions qu'un tel état de choses devait avoir sur Michel,

[1] Schnitzer, 856 s.

[2] Décret du Général de l'Ordre dominicain, Bandello, du 10 mars 1503 (Gherardi, 223, n° 26).

venant du château de la Mirandole, où il avait vécu pendant des années en pleine psychose de vénération exaltée pour Savonarole. Ainsi, avant même d'être formé à la vie conventuelle, le frère Michel Trivolis se trouvait impliqué dans toutes ces luttes et l'on comprend que sa dévotion envers le disparu l'ait fait se ranger dans le camp de l'opposition et de la révolte contre l'autorité supérieure du monastère. Cette vie du couvent, anormale, agitée, explique, à notre avis, son départ.

Il serait téméraire cependant d'imputer à la seule faillite de l'œuvre de Savonarole la crise qui l'accable. D'autres facteurs ont pu intervenir encore, tel le désir de revenir à l'étude des Pères grecs et à l'orthodoxie. La suite de son histoire confirme l'existence en lui d'atavismes grecs. Pourtant, au printemps de 1504, il ne semble pas encore avoir été question de retour à l'orthodoxie, puisqu'il cherche à reprendre sa carrière d'helléniste en Italie; mais il pouvait ressentir déjà un malaise au milieu d'un couvent latin où ses sentiments grecs devaient être exposés à de nombreux heurts. Son néoplatonisme a pu également l'amener à désapprouver la conception du monde, trop aristotélicienne à son goût, de la synthèse thomiste; or le thomisme était la doctrine officielle de l'Ordre dominicain. Quant à son penchant pour le platonisme, au sujet duquel il se verra traité d'hérétique en Moscovie, il est vraisemblable qu'il a lourdement hypothéqué son séjour à Saint-Marc. Citons encore ses habitudes de liberté, nous dirions presque de vagabondage, soumises sans transition à une règle rigide, sa nature bohême, réfractaire à une ponctualité vétilleuse, trop subitement astreinte au harnais

des observances, et nous discernerons mieux les causes qui ont pu accentuer la crise. Le régime claustral et l'atmosphère de Saint-Marc lui parurent alors insupportables. Quelque contrariété née de la vie conventuelle quotidienne a pu suffire à faire déborder la coupe et le décider au coup de tête du départ. Celui-ci eut lieu avec l'approbation de ses supérieurs, qui ne paraissent pas l'avoir inquiété, comme les lois d'alors les y autorisaient cependant. Il fut donc libéré de ses vœux, s'il en avait prononcé. Le voilà à nouveau dans les rues de Florence.

A l'issue de deux années de vie religieuse, Michel ne se sent plus le même homme; ainsi que nous venons de le voir, n'a-t-il pas avoué: « Je suis ballotté de haut en bas comme un navire secoué au milieu de la mer par des vents changeants »? Quels sont ces vents? Que désire-t-il et que cherche-t-il pour l'avenir? Est-il à même ou non de reprendre sa vie dans les milieux hellénistes et d'y renouer sa carrière rompue? C'est la question qui le tourmente peut-être: il a renoncé à sa vocation religieuse, mais il a perdu aussi sa foi en l'humanisme et en la toute-puissance de la science profane.

Pour le moment, il éprouve des difficultés à trouver du travail à Florence et il appelle à l'aide. Il va tenter de reprendre cette vie séculière d'autrefois. Mais Jean-François Pic est toujours exilé en Allemagne; ses regards se tournent donc vers Venise et vers « le brave Alde, notre commun bienfaiteur », et il écrit à Cartéromachos: « De quelque manière que tu puisses le faire, entraîne-moi auprès de vous »[1]. Sa décision d'aller au mont Athos n'est pas encore formée. Pourtant le monde

[1] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 (*Appendice I, 5*).

a perdu tout intérêt pour lui. Il se reflète dans ses lettres une indifférence profonde à l'égard de sa vie extérieure et de sa destinée : « L'heure est venue pour toi de disposer en maître de mon sort et d'en user avec moi ainsi qu'il te plaira », écrit-il à Cartéromachos ; et plus haut : « de la façon que tu voudras... » [1]. Michel s'abandonne aux décisions d'un autre. Quel chemin parcouru en deux années, alors que jadis, maître de son destin, désiré de tous côtés, il s'affirmait habile à défendre ses intérêts dans la lutte pour la vie ! Il s'est confié à la règle conventuelle, et le voici maintenant en quête d'un ami qui exerçât sur lui une autorité que lui-même se sent incapable d'assumer. Tout l'abandonne à la fois, et sa volonté sereine, et la règle à laquelle il l'avait sacrifiée.

Michel appelle celui à qui il se confie, Cartéromachos, « le plus cher de tous les amis » et le dit être « comme un frère de la même mère » [2]. Cependant, cet ami appartient à un tout autre monde que celui où la conversion a introduit Michel. Il est très bon, généreux, mais mondain et de mœurs libres. Il semble douteux qu'il puisse comprendre l'« illumination » et « les visites de la grâce » dont Michel a été l'objet, ou saisir les nuances exactes de ses « souffrances morales ». Sous l'influence de Savonarole, Michel avait abandonné la confession grecque, sa carrière littéraire qui pourtant s'annonçait brillante, ses parents peut-être. Cartéromachos pourrait-il comprendre qu'il n'a pas renié l'idéal de Savonarole en quittant Saint-Marc, cet idéal dont sa vie entière gardera l'empreinte ? Michel ne pouvait l'en-

[1] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504 (*Appendice I, 6*).
[2] Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 (*Appendice I, 5*).

tretenir des raisons de son départ du couvent. Toute ouverture était « superflue », il ne lui restait qu'à se retrancher derrière le prétexte de ses « nombreuses maladies ».

Il y eut donc chez Michel Maxime, entre le cloître de Saint-Marc et la sainte montagne de l'Athos, une phase d'indécision et d'attente: il hésita entre deux modes de vie, la vie monacale et la vie séculière. La biographie de la période italienne de son existence s'arrête sur cette alternative angoissée et sur cette prière adressée à un ancien ami: « Tire-moi de l'affliction où je me trouve, de la détresse qui m'accable... »[1]. Nous ne trouvons plus trace de Michel en Italie, dans aucun document postérieur aux lettres d'avril 1504, et on ne sait ce qu'il fit avant de reparaître en bure d'hagiorite, un an après.

Il ne partit pas subitement. La conduite de Cartéromachos, durant l'été ou l'automne, laisse entrevoir un effort de celui-ci pour le ramener au monde des intérêts sociaux et l'arracher à celui des catégories mystiques. Les lettres de Michel lui sont adressées fin avril; or, en mai, il interrompt d'une façon inattendue ses cours à Venise pour quitter Alde et son Académie au moment même de la publication d'une de ses œuvres, l'*Oratio de laudibus litterarum graecarum*[2]. Est-ce pour répondre à l'appel de Michel? Il n'y a là rien d'improbable. Le sacrifice qu'il fait en rompant la trame de sa vie par un si prompt départ témoigne de l'importance qu'il accorde aux affaires de son ami, ainsi que du plan

[1] *Ibid.*
[2] L'opuscule est sorti des presses aldines en mai 1504 (Renouard, *Annales*, 46).

qu'il mûrit pour lui et de l'estime dans laquelle il le tient. Ses traces se perdent après mai et il ne reparaît qu'en octobre 1504. Nous ne savons ce qu'il fit dans l'entretemps. A ce moment, il écrit de Florence à Alde après avoir rencontré Pierre Candida, mais il ne fait pas mention de Michel [1], indice que celui-ci, dans l'intervalle, avait sans doute déjà quitté la Toscane.

En automne 1504, d'anciens amis de Michel apparaissent à nouveau en Italie: en octobre, Jean-François Pic revenu d'Allemagne est descendu chez le seigneur de Carpi [2]; le 22 novembre, nourrissant toujours le dessein de préparer la guerre contre les Turcs [3], Jean Lascaris arrive à Venise comme ambassadeur de Louis XII, roi de France [4]. Michel l'a-t-il rejoint dans la cité des Doges? Son ancien maître l'a-t-il aidé à discerner sa véritable vocation; est-ce lui qui l'a aiguillé vers Vatopédi, qu'il connaissait bien pour l'avoir visité autrefois [5]? Nul ne sait. Michel ne donne plus aucun signe de vie et bientôt il a abandonné le sol d'Italie. Un seul ami disparaît en même temps que lui de la péninsule, c'est Jean Grégopoulos, retourné sans doute en Crète [6]. Ont-ils suivi jusqu'en Grèce le même itinéraire maritime?

[1] DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce*, 283 s. (lettre nº 32, du 11 octobre 1504).

[2] Lettre datée de Carpi, du 22 octobre (J.-F. PIC, *Epistolae*, lib. I, fol. B 3v).

[3] Lascaris rattache en effet son envoi à Venise au plan de croisade contre les Turcs qu'il avait exposé à Louis XII et dont il entretint aussi la Seigneurie (Harangue à Charles-Quint, LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CLIII s.).

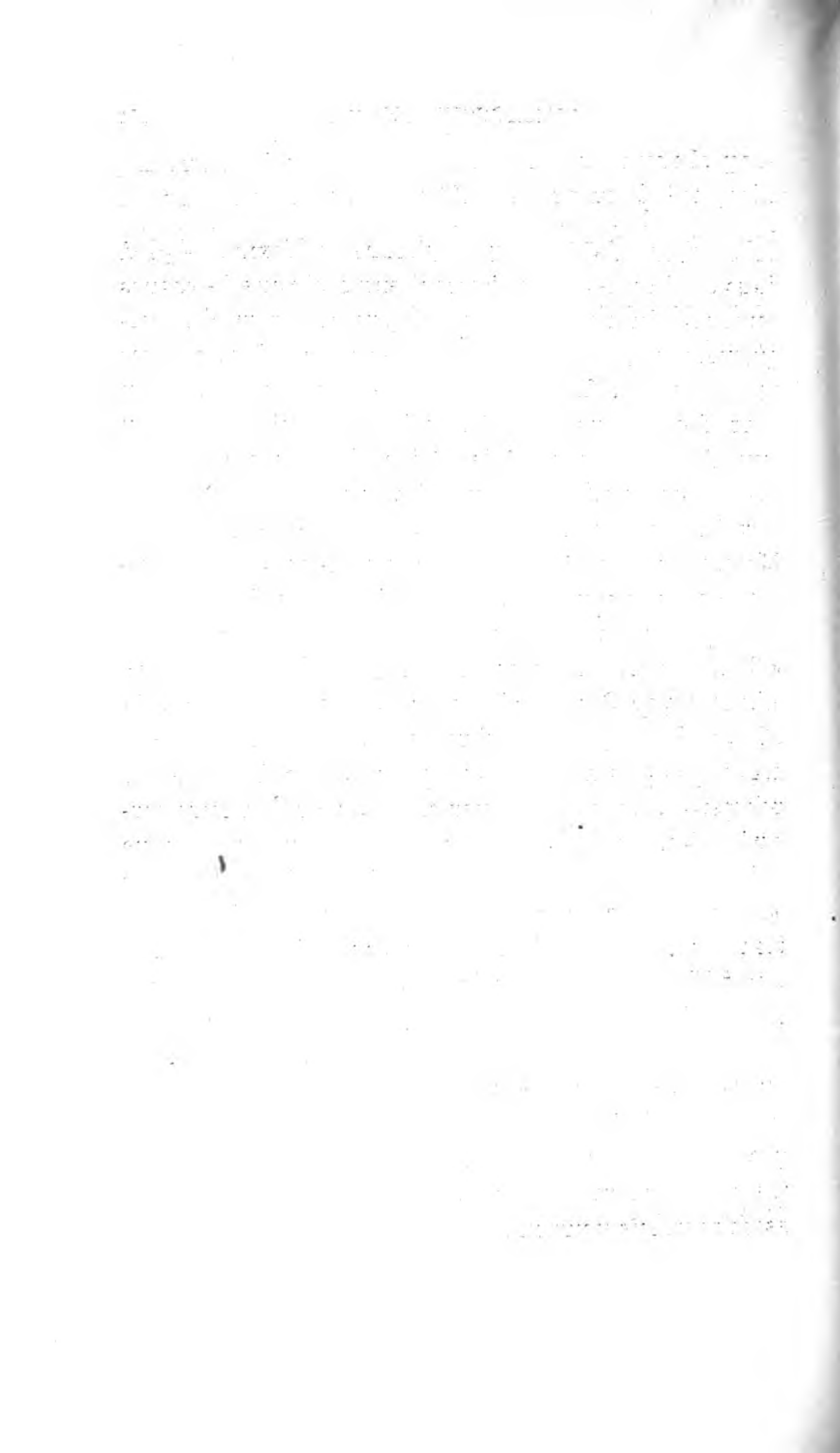
[4] SANUTO, VI, 101. — Lascaris était déjà venu à Venise en 1503 à titre d'envoyé officieux du roi de France (*Ibid.*, V, 59), mais à cette époque Michel se trouvait à Saint-Marc.

[5] *Cf.* Épître dédicatoire des *Oratores graeci* publiés par Alde Manuce en 1513 (K. K. MÜLLER, 397 s.).

[6] LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 264.

*
**

L'épilogue de l'existence italienne de Maxime se perd dans des brumes qui ne laissent entrevoir que de vagues contours; du moins suffisent-ils à reconstituer schématiquement la direction générale de sa vie. Alors qu'avec sa conversion Michel Maxime a paru atteindre au port, des remous ont saisi sa barque, qui semble s'en être allée un moment à la dérive. Quels courants l'ont portée au mont Athos? Nous l'ignorons; mais il demeure certain que ce sont les circonstances qui ont manqué à Maxime et non Maxime aux circonstances. Le revirement religieux que nous avons observé en lui n'a pas été un caprice, une fantaisie; il n'a pas subi une « illumination » fugitive, mais reçu une vraie lumière. Allumée par Savonarole, cette flamme a grandi à la Mirandole au point d'embraser toute son âme. Elle l'a conduit dans un cloître catholique d'abord, où sa vie religieuse a reçu un premier cachet, pour l'en faire sortir bientôt, ses murs étant à jamais condamnés à ne plus entendre retentir l'écho des paroles enthousiastes des admirateurs de l'ancien prieur. Or, en Michel, le chrétien recherche la religion dans son ardeur primitive. Saint-Marc lui a apporté des déceptions, non parce qu'il a douté de sa vocation de «prêcheur de la parole sacrée», mais parce que, à l'époque où il s'y fixa, il sentit s'anémier dans le couvent la foi en Savonarole. L'aspect chaotique des débuts de sa vocation religieuse ne fausse donc pas le sens de son destin sur le plan spirituel. On ne peut malheureusement qu'entrevoir la direction de son essor, assez toutefois pour en affirmer la rectitude.



CHAPITRE V

MOINE AU MONT ATHOS

Nous voici pour la deuxième fois en présence d'un changement soudain dans la vie de Michel Trivolis. Déjà, par une orientation inattendue, l'helléniste, façonné aux disciplines universitaires de la Renaissance, avait brusquement revêtu le froc dominicain. Voilà maintenant que, par une mutation nouvelle, le fils de saint Dominique endosse la bure d'un moine orthodoxe hagiorite. En présence d'une volte-face aussi complète, accusera-t-on Maxime d'inconstance et d'instabilité? Un jugement trop sommaire risquerait, croyons-nous, de manquer d'objectivité. Il est aisé de constater qu'en passant de l'hellénisme à l'état religieux et de Saint-Marc au mont Athos, la personnalité de Maxime a suivi une évolution qui ne comporte rien d'anormal et n'a fait qu'épanouir progressivement, à travers ces changements de vie, ses virtualités latentes. Grec d'origine et de sentiment, le retour au sol natal, au sein d'un christianisme d'inspiration byzantine, va l'enrichir encore. Ses aspirations religieuses, soutenues par les habitudes et les rites ancestraux, se fortifieront: Michel Trivolis, rendu à l'Orient, s'y développera avec une vitalité toute particulière. Mûri par sa solide formation en philologie, en philosophie et en théologie, il va pouvoir,

par une érudition sortant de l'ordinaire et par la parfaite maîtrise de son esprit, briller dans une Grèce que la conquête turque a intellectuellement appauvrie. Le moment est donc venu pour nous de suivre les étapes de l'affinement spirituel de notre Trivolis, hôte de la Sainte Montagne. Nous revivrons son entrée à l'Athos, nous rechercherons jusque dans les replis de l'inconscient les motifs de son choix, pour l'interroger finalement sur sa vie d'hagiorite.

Tout porte à placer la venue de Michel au mont Athos vers 1505-1506. On sait, en effet, que la disgrâce et le procès de Maxime à Moscou eurent lieu dans les derniers jours de 1524 ou au début de 1525. Or il déclare avoir été au service et dans les faveurs de Basile III « pendant neuf ans »[1]. Il s'ensuit qu'il a quitté l'Athos pour Moscou vers le printemps de 1516. Une lettre du patriarche Théolipte nous le confirme indirectement[2]. D'autre part, Maxime déclare aussi qu'il est resté moine à la Sainte Montagne « environ dix ans »[3]. Il y arriva donc à la fin de 1505 ou au début de 1506, soit un an et demi après les dernières lettres de Florence.

L'itinéraire de son voyage d'Italie au mont Athos a passé probablement par Corfou et par Arta, mais rien ne permet de préciser à quel moment il décida de devenir moine orthodoxe. Il a pu s'y déterminer à Florence, le jour où il vit clairement l'impossibilité morale de recommencer son existence séculière d'humaniste,

[1] « Confession de foi orthodoxe » et « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (MAXIME LE GREC, I, 37; II, 355).

[2] Voir ci-dessus, p. 34.

[3] « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (MAXIME LE GREC, II, 377).

ou peut-être à Venise, après une nouvelle rencontre avec Lascaris. Mais il a pu aussi chercher d'abord un dérivatif temporaire à son anxiété d'âme et entreprendre un voyage à son pays d'origine, comme il l'avait fait en d'autres occasions durant sa vie italienne. A son retour en Grèce, l'influence du milieu et le réveil de sa nature première lui auront imposé une existence conforme à son tempérament religieux et à ses sentiments nationaux. Son enfance s'était passée à Arta, dans les milieux orthodoxes dévots auxquels avait appartenu son père; à Corfou, son maître Jean Moschos avait été un orthodoxe convaincu. La lecture assidue des Pères était venue s'ajouter à ces premières influences et séduire son esprit. Comme Démétrius Trivolis, qui jadis ne s'était point acclimaté en terre latine et était retourné à Corfou, Michel Trivolis, son neveu, a senti en lui l'appel de son atavisme grec et de ses souvenirs de jeunesse. Le sang des Trivolis a parlé de la même façon chez tous les deux. Parmi les vicissitudes subies par Michel pendant les mois qui suivirent son départ de Saint-Marc, une chose est demeurée inchangée en lui: la fermeté de ses sentiments religieux. Sa vocation avait été bien réelle. Un moment, il envisagea de reprendre la vie séculière [1], mais, mystérieusement, les exigences de sa vie intérieure le poussèrent de nouveau vers l'existence conventuelle. Il était dominé par l'idée du renoncement au monde: « Si vraiment tu aimes le Christ crucifié..., écrira-t-il en Moscovie, sois étranger, inconnu, apatride, anonyme, inutile, silencieux en face de tes parents, de tes connaissances et de tes amis; distribue tout ce que tu as

[1] Voir ci-dessus, p. 267 ss.

aux pauvres, sacrifie toutes les anciennes habitudes et toute volonté propre »[1]. Ces lignes sont imprégnées de l'idéal primordial du monachisme grec, qui, à l'encontre des nouveaux ordres religieux de l'Occident médiéval, placés pour la plupart au service de la société, prétend dénier à la société tout droit sur le moine. Maxime ne persévéra pas dans ces sentiments et sa première formation de vie active, reçue chez les dominicains, reprendra bientôt en lui le dessus. Telles étaient toutefois ses aspirations probables au moment où, rompant avec l'Italie, il prenait la route de l'Athos et choisissait pour demeure l'Hagion Oros, la sainte montagne isolée du reste du monde et comme étrangère à lui.

La crise morale de Michel Trivolis, ouverte à sa sortie de Saint-Marc, trouve ainsi son dénouement sur la route qui d'Arta conduit à l'Athos. Sous l'élan vigoureux de sa personnalité profonde, le vernis factice a craqué et tout ce qu'il y avait de composite en lui a cédé et fait place à une unité essentielle. Quant au monde latin, quel scrupule doctrinal pouvait l'y retenir? Sa conversion catholique n'avait jamais été l'abjuration proprement dite de l'orthodoxie, mais seulement celle du néopaganisme. Il faut rappeler à ce propos que les milieux grecs d'Italie acceptaient généralement l'Église latine et l'Union de Florence, au point qu'à Corfou, en Calabre et en Vénétie, la distinction des Grecs d'avec les Latins était réduite au minimum[2]. Le latinisme de notre

[1] « Premier dialogue de l'âme et de l'esprit » (MAXIME LE GREC, II, 30).

[2] *Cf.* le texte que nous publions (*Appendice IV*) sur les « Erreurs et fautes des Corcyréens », où l'auteur, hostile à l'union des Églises, après avoir déploré l'esprit d'entente existant à Corfou entre orthodoxes et catholiques, déclare: « Voilà ce qui se passe à Corfou. Que dire de la Pouille et de la Vénétie, puisque le fléau y est plus grand encore! » (ci-dessous, p. 443).

Michel n'était donc point la conséquence de doutes sur la position dogmatique de l'Église grecque, mais la simple suite d'un état de fait, à savoir son séjour sur le sol latin. Qu'un trouble survînt, que le Grec latinisé se retrouvât dans son milieu propre, et la voix du sang se ferait impérieusement entendre. Faut-il s'étonner, dès lors, que des habitudes contractées pendant relativement peu de temps aient pu ne pas être invulnérables aux réactions des sentiments inspirés par son hérédité orthodoxe? Notre Michel n'est qu'un exemple, nullement exceptionnel, de la fascination exercée sur les Orientaux occidentalisés, par leur confession originelle. La religion orthodoxe est si intimement alliée à l'âme grecque et slave qu'elle ne se sépare guère chez eux du sentiment national. Chez Michel, elle était destinée à triompher en son cœur des conflits qui s'étaient engagés avec les coutumes latines, adoptées plutôt qu'assimilées. Une aimantation invincible le guidait vers les rivages d'où certains courants l'avaient éloigné un moment.

La psychologie de Michel nous livre ainsi la vraie raison de son retour à l'orthodoxie, tandis que la compénétration des cultures italienne et grecque à cette époque nous en explique la facilité. Ce retour apparaît plus naturel encore si l'on se rappelle les milieux fréquentés par notre Trivolis en Italie. Celui des humanistes d'abord, puis celui des amis et disciples de Savonarole, c'est-à-dire, au sein du monde latin, les centres hostiles au Siège romain et qui, pour des motifs différents, prétendaient en démasquer les erreurs et les fautes. Michel avait trop longtemps baigné dans une atmosphère de conflit latent avec la papauté pour ne pas avoir été impré-

gné d'esprit frondeur à l'égard de l'autorité pontificale et de la hiérarchie romaine. Moine latin, il avait appartenu à une chapelle dans l'Église; de là son peu de stabilité dans cette vocation: le catholicisme de Savonarole était équivoque, et il n'y avait qu'un pas à franchir pour rejoindre l'opposition du monde orthodoxe à l'Église romaine. D'une atmosphère de conflit larvé avec Rome, qui était celle de Saint-Marc à Florence de son temps, Michel Trivolis allait passer dans l'ambiance d'une franche et violente hostilité envers le monde latin.

Une fois rentré dans le giron de l'orthodoxie, le choix du mont Athos se conçoit sans peine, étant donné la place importante que la Sainte Montagne occupait dans l'Église byzantine. Ses monastères y jouissaient d'un grand prestige: on y préparait des conciles, des élections ou des dépositions de patriarches, on y tranchait de nombreuses questions canoniques et dogmatiques. Cet « oratoire de l'univers », comme l'appelle Maxime [1], était en même temps un centre de liturgie et d'ascétisme. Autant de raisons qui ont concouru à attirer Maxime lorsqu'il dut opter pour un monastère grec. Son esprit, rompu aux discussions académiques, espérait y découvrir un vaste champ d'exercices théologiques; ses goûts liturgiques et ses aspirations ascétiques comptaient également y trouver un aliment robuste. En fait, nous le verrons au chapitre suivant, ce sont les missions extérieures qui accapareront le meilleur de son activité.

[1] « Lettre à Sa Sainteté Macaire » (MAXIME LE GREC, II, 366).

⁂

On peut entendre un écho des rites émouvants de la profession religieuse de Maxime Trivolis au mont Athos dans une strophe de son « Canon supplicatoire au Précurseur ». Ces vers ont un accent de confession ; Maxime y bat sa coulpe pour sa jeunesse passée dans l'impiété et l'immoralité : « J'ai souillé mon esprit et dissipé l'héritage de mes pères ; j'ai traîné dans la boue des plus basses passions »[1]. L'entrée en religion, second baptême d'après les Athonites, est, en effet, dominée par l'idée de pénitence. Le postulant revient en enfant prodigue à la maison paternelle après avoir goûté aux plaisirs décevants du monde. Maxime, en demandant la tonsure monastique à la Sainte Montagne, avait enfin trouvé, lui semblait-il, le climat propice à une rénovation morale. Il avait le sentiment d'avoir cette fois rompu à jamais avec son existence séculière dont il condamnait les dérèglements.

Dans deux épîtres sur la vie au mont Athos[2], il esquisse un tableau des mœurs et des constitutions de cet important centre monacal[3]. Essayons d'y retrouver les traces de ses propres impressions lorsqu'il mit le pied sur la presqu'île rocheuse, « longue de cent vers-

[1] *Cf. Appendice II, 6* (p. 420).

[2] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 95 ss.) et « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (Maxime le Grec, III, 243 ss.). Il existe encore un autre écrit de Maxime sur le mont Athos : « Missive à Basile III Paléologue », resté inédit (*Description des manuscrits*, 894, *cod. 4025*).

[3] Les renseignements que nous possédons sur le nombre des moines athonites sont très peu précis. Belon, 35, parle de six mille moines en 1553, tandis que Smyrnakis, 133, évalue leur nombre à quelque cinquante mille à la même époque.

tes, se jetant dans la mer »[1]. Devant lui, les maisons religieuses se disposant comme des nids, « les grands couvents de cent cinquante, deux cents et même trois cents cénobites chacun »[2], « les scètes » nombreuses, peuplées de quelques religieux seulement[3], enfin les ermitages, séjour des anachorètes[4]. Les trois aspects de l'ascèse orientale se voyaient ainsi réunis en un même lieu : la vie cénobitique d'une part, l'existence érémitique de l'autre, et entre elles la voie, appelée « royale », des petites confraternités d'ascètes. Ces dernières évitaient à la fois la dissipation, écueil des trop grandes communautés, et le découragement, tentation des solitaires.

Parmi les monastères proprement dits, on distingue les *koinobia*, où tout est commun, et les laures, dont les institutions autorisent les moines à mener, au sein de la communauté, un genre de vie privée, — Maxime dit « séparée »[5], — appelé idiorrythmie[6]. Les frères s'y répartissent en familles « de deux, trois ou

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Op. cit.*, 99).

[2] *Ibid.*, 96.

[3] « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (MAXIME LE GREC, III, 243). — Contrairement à l'usage, nous employons le terme, non de « skite » (KOROLEVSKIJ, 102), mais de « scète », proposé par DE MEESTER, *Voyage*, 94. n. 1, qui fait dériver σκήτη de ἀσκητήριον, lieu d'ascèse. — Sur les scètes athonites, voir DE MEESTER, *De monachico statu*, 299 ss.

[4] Toutefois Maxime ne nomme pas expressément les anachorètes. Il déclare : « La vie à la Sainte Montagne est de trois genres : commune, séparée, c'est-à-dire pratiquée dans les laures, et celle des scètes » (« Notice sur la vie à la Sainte Montagne », MAXIME LE GREC, III, 243). Par contre, son contemporain l'hagiorite Pacôme (fragment d'écrit polémique, MEYER, 213) omet les scètes et distingue les cénobites (κοινοβιᾶται), les idiorrythmes (ἰδιόρρυθμοι) et les anachorètes (ἀναχωρηταί). De part et d'autre, scètiotes et anachorètes sont en somme assimilés les uns aux autres.

[5] « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (MAXIME LE GREC, III, 243).

[6] ἴδιος — privé, ῥυθμός — règle de vie. *Cf.* DE MEESTER, *De monachico statu*, 78 ss.

quatre membres vivant entre eux dans des rapports de charité et de sincérité », chacune ayant à sa tête un « ancien ». Les jours où ils sont occupés à des travaux collectifs, les frères sont nourris par le monastère ; le reste du temps, c'est la famille monacale à laquelle chacun appartient qui pourvoit aux besoins [1].

Michel Trivolis arrivait, peut-on croire, dépourvu de tout patrimoine : « On accorde à l'Athos la tonsure pour l'amour de Dieu, sans demander de dot ; mais si celui qui entre est riche et apporte de l'argent, c'est selon son bon plaisir et ils l'acceptent » [2]. Il avait trente-cinq ans révolus et rien ne s'opposait à son admission immédiate, car « il existe une loi pour toute la Sainte Montagne : on n'administre pas la tonsure aux frères qui, trop jeunes, n'ont pas encore de barbe » [3]. C'est à l'une des laures, le célèbre couvent de Vatopédi, la plus intellectuelle de toutes les confréries athonites, qu'il alla frapper. Ce choix est confirmé par de nombreux témoignages, entre autres par sa signature au bas du Psautier de Tver, en 1540 : « Maxime, hagiorite de Vatopédi » [4]. Quant aux motifs de ses préférences, on peut les rechercher d'abord dans des convenances de famille. Vatopédi, « demeure royale, restaurée et agrandie par

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 97).

[2] *Ibid.*, 96 (*cf.* aussi « Notice sur la vie à la Sainte Montagne », Maxime le Grec, III, 244). — Selon l'idée première du monachisme oriental, le postulant quittant le monde doit distribuer ses biens aux pauvres ou les abandonner à ses parents. La règle de saint Athanase n'autorisait à déroger à ce principe qu'après assurance que la donation était faite dans l'esprit d'une pure offrande à Dieu, telle une προσφορά (*Kanonikon* de saint Athanase, Meyer, 119).

[3] « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (Maxime le Grec, *Loc. cit.*) III » (Obolenski, *Actes*, 33).

[4] *Cf.* ci-dessous, *planche IX*.

Jean et Andronic Paléologue »[1], semblait toute désignée pour recueillir un descendant des Trivolis, liés d'amitié à l'ancienne maison impériale. On peut y voir un désir, qui s'affirme de bonne heure, de vocation active et érudite, s'opposant à l'idéal purement ascétique que Michel aurait pu réaliser dans d'autres milieux athonites.

C'est sans doute aux travaux manuels que le « frère obédient » Maxime fut affecté au cours de la période de trois années environ de probation[2] allant de 1505 à 1507; il le rappelle, entre autres, lorsqu'il dit avoir « travaillé corporellement et spirituellement » à la Sainte Montagne[3]. Quels furent ces travaux? Il ne précise pas. Peut-être prit-il part à différentes besognes parmi celles qu'il décrit en parlant de l'Athos: les moines s'occupent, dit-il, à « jeter les filets à la mer pour se procurer du poisson », à « travailler dans les vignes près des monastères »; « chaque cellule a sa vigne, dont on extrait du vin en abondance pour les frères; un potager-verger est annexé à chacune d'elles ». Cependant, « dans leurs cellules, on ne trouve rien d'autre que des vêtements et des chaussures, un livre pour celui qui sait lire, mais aucune nourriture ni aucun fruit... Ils sont eux-mêmes charpentiers, forgerons, tailleurs, cordon-

[1] « Missive du collège des préposés de Vatopédi au Grand Prince Basile III » (Obolenski, *Actes*, 33). — Sans doute s'agit-il de Jean VII et Andronic II.

[2] Selon la législation monastique de Justinien et le Ve canon du concile de Constantinople de 861, la période de probation était fixée à trois ans. A l'Athos, après quelques fluctuations au temps de saint Athanase, fondateur de la Grande Laure (Meyer, 110) et de l'empereur Jean Tzimiscès (*Ibid.*, 143), l'ancien usage fut remis en vigueur par Manuel II Paléologue en 1394 (*Ibid.*, 199). Néanmoins licence fut souvent reconnue à l'higoumène de réduire ce temps de probation (*cf.* de Meester, *De monachico statu*, 356-359).

[3] « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (Maxime le Grec, II, 356).

niers, tanneurs... Il n'y a pas de serviteurs séculiers dans toute la Sainte Montagne, si ce n'est l'un ou l'autre pour soigner les chevaux et les bœufs». L'exploitation se prolonge même au-delà de la presqu'île athonite sur le continent et dans les îles grecques, où les moines établissent des métoques, sortes de métairies, d'où ils ramènent le grain par bateaux au risque de le voir enlever par les pirates [1].

De tout temps, les monastères idiorrythmes ont été le refuge des patriarches destitués, et c'est ainsi que l'arrivée de Michel Trivolis à Vatopédi coïncide avec celle d'un personnage représentatif du monde orthodoxe, Niphon II, qui fut patriarche de 1486 à 1489 et de 1497 à 1498. C'est en 1505, en effet, après un conflit avec Rodon IV, voïvode de Valachie, où il s'était fixé, que Niphon se retira au mont Athos et, durant les quelques années qui suivirent, Maxime eut donc le loisir de le connaître dans les murs mêmes de son monastère. Or c'est toute une atmosphère humaniste qui rayonnait de la personnalité de l'ancien patriarche, que des intérêts communs avaient jadis rapproché de Jean Lascaris, alors que l'illustre érudit pérégrinait en Grèce pour le compte de Laurent de Médicis: Lascaris lui avait rendu visite à Sozopolis, où il résida au couvent de Saint-Jean de 1489 à 1491 [2]. La biographie de Niphon nous apprend aussi que dans son jeune âge, entre 1455 et 1460, il avait habité Arta et qu'il y avait même été ordonné diacre par le métropolite de l'endroit [3]. Lascaris, Arta,

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 96 s.).
[2] Popescu, 776.
[3] *Cf.* Jiretchek, 35.

autant de liens pour rapprocher Maxime et Niphon, sans qu'ils aient eu à solliciter ceux du sang, que suggèrent certaines analogies de noms et d'origine [1]. Peut-être même l'arrivée à Vatopédi de la jeune recrue italienne n'est-elle pas sans quelque rapport avec l'installation simultanée du vieux patriarche dans ce même monastère.

Au mont Athos, Niphon, qui était de haute lignée spirituelle [2], groupa nombre de disciples, dont quelques moines vatopédiens [3]. Nous aimerions compter parmi eux notre Maxime en raison des trois poésies qu'il dédia au souvenir de celui qu'il appelle « le grand archevêque de Byzance » [4]. Elles constituent à nos yeux la preuve de son attachement à sa personne.

Ainsi, les premières années du séjour de Maxime à l'Athos se déroulèrent sous le signe du labeur manuel et probablement dans l'entourage de l'ancien patriarche Niphon. Étranger aux milieux athonites, Maxime fut sans doute heureux de trouver en celui-ci un esprit capable d'apprécier ses dons intellectuels, et son isolement moral fut de ce fait sensiblement allégé. Toutefois la présence de Niphon à Vatopédi n'alla pas sans provoquer des tiraillements, dont les raisons ne nous sont pas connues. Ces querelles font vraisemblablement partie des conflits religieux et hiérarchiques qui caractérisent à cette époque l'histoire de l'Athos et dont il sera question dans la suite de ce récit. Toujours est-il que le vénérable

[1] Niphon, qui avait reçu au baptême le nom de Nicolas, avait un frère appelé Démétrius; son père, un archonte albanais, s'appelait Manuel et sa mère était issue de la noblesse grecque (CRUSIUS, 139; POPESCU, 761 ss.).

[2] CRUSIUS, 138 s.

[3] POPESCU, 788.

[4] *Cf.* ci-dessous, *Appendice II, 3-5.*

vieillard se vit contraint d'émigrer au monastère de Dionysiou pour y passer la dernière année de sa vie [1]. Maxime est-il resté fidèle à Niphon dans son conflit avec Vatopédi? Sa dévotion à la mémoire du patriarche le laisserait supposer. Alla-t-il jusqu'à l'accompagner dans sa retraite? Peut-être, quoique la stabilité monastique s'y opposât [2]. En tout cas, la mort de Niphon, le 11 août 1508, causa une détente certaine, en mettant fin à la situation délicate où se trouvaient ses disciples vatopédiens. Si Maxime était du nombre, il réintégra sans nul doute alors les murs de son monastère.



Il n'est pas sans importance, pour la suite de notre exposé, de connaître quelle fut la part prise par Maxime, au temporel comme au spirituel, dans l'activité générale des moines athonites au cours des dix années qu'il a passées parmi eux. Quelle place y occupa-t-il, ou tout au moins quel rang chercha-t-il à obtenir? Voici comment il décrit la structure de la république monacale. « Depuis des temps immémoriaux, les tsars orthodoxes (empereurs byzantins) et les patriarches ont con-

[1] Popescu, 787 s.

[2] La stabilité fut de tout temps de rigueur au mont Athos. Ce principe remonte à la législation de Justinien, qui interdit de recevoir un frère venant d'un autre monastère et ordonne que le moine qui a quitté son couvent, y soit toujours ramené (*Novelles*, 123, 32; 5, 4. 6. 7). Maxime rappelle la règle en ces termes: « Ceux qui ont été tonsurés ne passent pas d'un couvent à l'autre... Là où ils ont reçu la tonsure monacale, là reposent leurs os. Et s'il arrive que certains... se sauvent et se cachent, leur pasteur ne les abandonne pas, mais les recherche de toutes manières... jusqu'à ce que, s'étant humiliés et repentis, ils reviennent au lieu de leur tonsure et y supportent leur sort jusqu'à leur fin » (« Missive à un évêque concernant le mont Athos », Rjiga, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99). Rien n'indique toutefois que ces paroles reflètent une situation personnelle de l'auteur.

cédé un régime autocéphale à la Sainte Montagne »[1]. A Karyès, la capitale, « le Sacré Synode des dix-huit monastères et honorables couvents »[2], représentés par les higoumènes et les anciens, se réunit et délibère sous la présidence d'un chef commun, le primat ou « protos »: « Celui-là est le grand higoumène de toute la Sainte Montagne et les patriarches lui ont donné leur bénédiction ». Maxime incline à croire que cette solidarité des moines hagiorites, « confesseurs vivants du Sauveur », les avait préservés jusqu'alors de la malice des infidèles, « les méchants Turcs, combattant contre le Christ »[3].

Chaque couvent, nous apprend-il, est organisé selon le régime démocratique qui vient d'être décrit, et les frères, réunis en assemblée avec leurs « anciens », choisissent eux-mêmes leur higoumène parmi les « ecclésiarques »[4]. Ceux-ci, prêtres expérimentés[5], ont derrière

[1] *Ibid.*, 98. — En fait, le régime autocéphale dont parle Maxime a subi diverses éclipses au cours de l'histoire de l'Athos, qui s'est trouvé soit sous la dépendance directe des empereurs, soit sous la juridiction du patriarche de Constantinople; il a été soumis, à certaines époques, à l'autorité des évêques de Thessalonique et de Hiérissos (*cf.* DE MEESTER, *De monachico statu*, 135 ss.; 317 s.).

[2] C'est ainsi qu'est désignée l'assemblée des représentants des monastères de l'Athos, dans la missive du Grand Prince Basile III adressée, le 15 mars 1515, à la Sainte Montagne (OBOLENSKI, *Actes*, 32).

[3] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 95. 99). — Maxime mentionne les délibérations du protos avec la synaxis pour faire face aux « calamités » subies de la part des Turcs. Il s'agit vraisemblablement d'impositions de l'Athos par Sélim Ier.

[4] L'élection de l'higoumène était primitivement le privilège d'une quinzaine de hauts dignitaires du monastère et de prêtres (*cf.* la *Diatyposis* de saint Athanase, MEYER, 128). Avec le progrès de l'idiorrythmie, ce choix passa progressivement entre les mains de toute la communauté (*cf.* DE MEESTER, *Op. cit.*, 222 ss.).

[5] Cependant aucune règle stricte n'a jamais exigé que l'higoumène soit revêtu du sacerdoce; actuellement encore, à l'Athos, il n'est pas toujours prêtre (DE MEESTER, *Op. cit.*, 215 s.; *Voyage*, 158).

eux déjà toute une carrière monastique. En qualité de « jeunes ' anciens '[1] des plus instruits », ils ont reçu d'abord le titre de « parecclésiarques », affectés à « sonner les cloches, à lire le psautier et à réciter les canons ». Ils ont dû ensuite se soumettre à une longue probation de « la pureté de leur vie et de leur humilité », au terme de laquelle l'évêque le plus proche du mont Athos les a ordonnés diacres. Après avoir exercé cette fonction « cinq ou six ans », ils ont été promus « vimatar[2] », c'est-à-dire « chargés du soin des habits sacerdotaux et des objets liturgiques ». « Trois ou quatre ans plus tard », ils ont reçu l'ordination sacerdotale et ce n'est qu'au bout de « cinq ou six ans » de prêtrise qu'ils ont été élevés à la dignité d'ecclésiarques. Ils règlent alors l'« ordre de la célébration des fêtes et les chants de l'église ». « Sans leur avis, l'higoumène n'entreprend rien » : ils sont comme « sa main droite dans toutes les affaires monastiques »[3], car « il est d'usage, dans les laures comme dans les *koinobia* », que l'autorité de l'higoumène soit partagée par un conseil « de quinze à vingt membres élus par les frères » et sans l'assentiment duquel « rien ne peut se faire »[4].

Maxime décrit une élection d'higoumène à Vatopédi, et les détails précis qu'il rapporte laissent croire qu'il assista à celle d'Anthime, auteur de la lettre d'introduction qu'il devait plus tard apporter au métropolite Barlaam en Moscovie. « Lorsqu'il arrive, dit-il, qu'un higou-

[1] старецъ, en grec γέρων. — *Cf.* DE MEESTER, *De monachico statu*, 267 s.
[2] βηματάρης. — Sur les fonctions de cet officier à Vatopédi, voir DE MEESTER, *Ibid.*, 281.
[3] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 98).
[4] « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (MAXIME LE GREC, III, 244).

mène meure ou se retire de sa fonction, on en choisit un autre, après avoir réuni en concile tous les frères. L'ayant élu, on l'introduit dans l'église, où se célèbre un office d'action de grâces... Celui-ci achevé, le nouvel higoumène accède à l'autel par la porte royale et y salue à trois reprises l'icone de la toute pure Mère de Dieu... Il prononce ensuite une allocution pour édifier et encourager les frères... On entonne alors l'antienne ' Ayez pitié, Seigneur, de notre révérend père higoumène, et sauvez-le dans les siècles. Amen !' Pendant ce temps chacun passe à son tour lui baiser la main et recevoir de lui une bénédiction. Les anciens et les prêtres l'accompagnent ensuite dans la cellule abbatiale, où se donne une petite réjouissance, arrosée de vin... ».

Il est permis aux higoumènes, « après avoir servi dans cette dignité nombre d'années », de solliciter leur retraite. « Après de multiples demandes » de leur part, on la leur accorde. Ils sont appelés dès lors « prohigoumènes » et deviennent « soutien du monastère, comme les colonnes dans un temple » [1].

Telle était la hiérarchie monastique du temps de Maxime à l'Athos; telles étaient aussi les possibilités d'ascension qui s'offraient à lui. Cependant, dans ses œuvres, il ne fait aucune confidence sur ses ambitions et l'énigme reste entière sur le manque d'éclat de sa carrière athonite. Il se borne à faire valoir ses « travaux et sueurs » au profit de son couvent et à dire que ses efforts avaient été guidés par « l'espoir de finir là-bas ses jours

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Op. cit.*, 98).

dans le Seigneur »[1]. Quand il arriva à Vatopédi, il était pourtant, comme il dit, « jeune », c'est-à-dire plein de force[2]; il mit au service du monastère ses meilleures années de maturité. Or nous savons que dix ans plus tard, lorsqu'il prit le chemin de la Moscovie, il n'était toujours que simple « frère »[3]. Ainsi donc, et si étonnant que cela puisse paraître à première vue, il ne lui avait point été donné pendant cette longue période de gravir les échelons de la hiérarchie monastique.

Ce destin médiocre contraste singulièrement avec la haute compétence dans les Saintes Écritures que Maxime s'octroie en toute circonstance et que tout le monde lui reconnaît, notamment ses supérieurs athonites[4]. Il y a donc une discordance évidente entre ses talents et son état, son érudition religieuse dépassant certainement de beaucoup celle de la plupart de ses confrères à Vatopédi. Plus tard, les Russes devaient se montrer impressionnés et intrigués par cette opposition entre sa science et son rang modeste dans la hiérarchie religieuse. On en a même fait une raison de blâme contre lui à Moscou, et il a été contraint de s'en expliquer dans une lettre adressée à un concile russe : « Je ne suis pas prêtre, écrit-il alors, ni fils de prêtre, mais simple moine, quoique compétent dans les Saintes Écritures... »[5]. La raison de cette situation est à chercher, selon nous, dans

[1] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (MAXIME LE GREC, II, 317).

[2] « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (*Ibid.*, 356).

[3] C'est ainsi qu'il est qualifié dans les missives aux autorités moscovites, dont ses supérieurs le munirent lors de son départ pour la Russie (OBOLENSKI, *Actes*, 33 ; *Actes historiques*, 176).

[4] *Ibid.*

[5] « Brève réponse au concile » (PHILARÈTE, archevêque, 84).

le passé italien de Maxime, qui aura pesé lourdement sur sa destinée d'hagiorite: son humanisme d'une part, sa vie religieuse dominicaine de l'autre, ont dû constituer pour lui dans les milieux athonites de sérieux obstacles à tout avancement.

Constatons d'abord un fait: Maxime avait conservé au mont Athos son inclination pour le genre littéraire profane qui, dans ce milieu, devait faire tache, sinon scandale. Il est certain, en effet, que les quelques œuvres poétiques que nous avons rassemblées laissent percer l'humaniste sous l'habit religieux. Or la piété des athonites, nourrie de l'orthodoxie la plus rigoureuse, ne pouvait s'accommoder de la moindre concession aux frivolités et aux fantaisies d'un siècle humaniste. Ce qui aurait été admis à cette époque en Italie de la part d'un moine lettré, devait choquer à la Sainte Montagne, et l'on ne peut guère prendre Maxime à la lettre lorsque, parlant des auteurs grecs, il déclare avoir renié depuis sa conversion leurs « fables corrompues »[1]. En fait, c'est à eux qu'il a recours pour relever le style de ses poésies athonites, composées en l'honneur d'hommes d'Église grecs. Sans nul doute, il nous assure que ses « maîtres d'autrefois », « Aristote, Platon, et leurs émules », ne le sont « plus maintenant »[2] et que le Sauveur Jésus s'est fait le seul souverain de son âme. Il n'en reste pas moins qu'au point de vue de la forme, il continue à orner ses productions d'un cachet d'humanisme qui tranche avec l'allure de la pensée chrétienne traditionnelle. Son

[1] « Épître sur les légendes de la mythologie ancienne » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 101).

[2] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » (MAXIME LE GREC, II, 371).

inspiration générale reste païenne, nourrie du vocabulaire des classiques grecs, parée de leurs images. Aussi peut-on se demander dans quelle mesure le style de ses épitaphes a été apprécié au mont Athos.

La mort du patriarche Joachim Ier, vers 1504-1505, donne à Maxime l'occasion de composer un premier poème en l'honneur de celui qu'il appelle « le doux Joachim » et qui, au XVIe siècle, avait la renommée d'un thaumaturge. Il assista peut-être à son enterrement ou à la translation de ses restes, le « 8 mai », — nous ne savons en quelle année exactement, — car l'épitaphe qu'il lui consacre dit que « Joachim ici fut déposé »[1]. Une autre épitaphe est dédiée à la mémoire du patriarche Niphon[2]. Si l'on relit ces deux beaux poèmes, on est frappé de n'y trouver aucune évocation du Christ ou de sa Mère. Depuis l'expression « Byzance aux larges rues » jusqu'à la phrase sur « les célestes demeures », les tournures et formules s'inspirent des lettres anciennes, et il est typique de voir les images chrétiennes revêtir le style des épithètes homériques : saint Jean est désigné par son nom de « Fils du tonnerre », le patriarche est appelé « voïvode du clergé », l'histoire du prophète Élie fournit l'image du « char des vertus ». Vers la fin de son séjour à l'Athos, Maxime rédige des projets d'inscription pour le reliquaire de Niphon[3]. Le voïvode Néagoé, qui en fut le donateur, y reçoit le titre de « divin grand chef des Mésiens habiles à la guerre » et s'y voit promettre d'être introduit par le défunt

[1] Épitaphe de Joachim Ier, patriarche de Constantinople (*Appendice II, 1*).

[2] Première épitaphe de Niphon II, patriarche de Constantinople (*Appendice II, 3*).

[3] Deuxième et troisième épitaphes de Niphon II (*Appendice II, 4-5*).

patriarche « dans les divins palais de l'Olympe ». Le néopaganisme de ces strophes surprend aujourd'hui encore dans la bouche d'un moine hagiorite. Il n'était certainement pas de nature à séduire ses confrères et, de fait, finalement ses poèmes ne furent point adoptés pour le reliquaire, qui porte une inscription dont Maxime n'est pas l'auteur [1].

Est-ce à dire que le souffle de la Renaissance n'ait point porté jusqu'à l'Athos des effluves chargés de parfums nouveaux ? Il serait dangereux de le méconnaître et de passer sous silence la floraison d'art que connaissent les monastères au XVI[e] siècle, âge d'or de la peinture athonite. Certaines icones et certaines fresques accusent dans leur facture de suggestives analogies avec les maîtres italiens [2]. Ainsi des éléments de culture occidentale franchissent l'enceinte de ce centre de conservatisme oriental, souvent par le truchement des Grecs des îles soumises à des principautés italiennes ou aux doges vénitiens. Néanmoins, si la pénétration s'avéra réelle, elle fut loin d'être assez profonde pour transformer le climat spirituel de la presqu'île. Dès lors, rien d'étonnant à ce que l'humanisme de Michel Trivolis, tout imprégné de la Renaissance italienne, l'ait condamné à un certain isolement et à une réprobation plus ou moins ouverte de la part d'ascètes souvent versés uniquement dans les Écritures. Aucun échange intellectuel n'était possible entre des esprits si diversement orientés, aucune intimité étroite avec des moyens d'expression à ce point dissemblables.

[1] MILLET, PARGOIRE et PETIT, 161 s.

[2] Telle, par exemple, la scène du massacre des innocents à la Grande Laure, ou l'étonnante figure « Renaissance » de la servante qui verse l'eau, sur une icone de l'époque (MILLET, 163, 679 s.).

L'esprit « renaissant », ancré en Maxime par une longue pratique, formait donc une première entrave à son adaptation aisée aux milieux athonites et sa formation religieuse occidentale achevait de creuser entre eux un fossé difficile à combler. Il est certain que son séjour chez les dominicains, où il avait reçu peut-être des ordres, n'était point ignoré de ses supérieurs directs à Vatopédi. Ce passé devait constituer un obstacle à son ascension de l'échelle des grades ecclésiastiques et des charges conventuelles.

De plus, il n'est pas douteux que les deux années vécues à Saint-Marc, jointes à son culte pour Savonarole, ont marqué profondément de leur sceau l'évolution de sa vie religieuse et que cette situation a eu pour résultat son isolement à l'Athos. On a maintes fois signalé combien spontanées étaient ses dispositions à la critique des mœurs et ses talents de moraliste ; combien aussi, dans la suite de son existence, devant la société moscovite, son attitude revêtit l'allure du frère Jérôme prêchant le renouveau moral aux Florentins. Le caractère de « prédicateurs de la parole divine », qu'il admire chez les dominicains [1], était son idéal personnel. Durant toute sa vie, il resta un prêcheur. La verve critique de Maxime s'est évidemment fait jour à l'Athos. Mais dans quel sens s'est-elle exercée ? Une sourde désapprobation de l'évolution du monachisme athonite qu'il avait sous les yeux l'a probablement traduite. Ses écrits sur la Sainte Montagne renferment une note hostile envers les principes de l'idiorrythmie qui, née au XV[e] siècle, était en pleine efflorescence de son temps. Maxime explique

[1] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 194).

son apparition par « la pauvreté et la misère » des grands couvents [1], puisqu'elle conduisait certains moines, dont la communauté ne parvenait pas à assurer l'entretien, à aliéner leurs services au profit de quelques privilégiés. Aux yeux de Maxime, l'institution de l'idiorrythmie, loin de correspondre, comme le pensent certains modernes, à un progrès du monachisme, en marquait donc la décadence [2]. Il nous en trace un tableau d'une critique révélatrice. Les caloyers riches, nous dit-il, cherchent le « repos » et la liberté « d'occuper leur temps comme bon leur semble » [3]. Ils entretiennent des frères pour « les servir personnellement » : c'est que « chaque ancien paye une forte dot au monastère et en reçoit une bonne cellule avec antichambre, ainsi qu'une vigne féconde. Il se procure un ou deux moines servants et paye pour eux aussi une dot ; ainsi vit-il lui-même dans le repos, tandis que l'un de ses servants vaque aux travaux avec les frères et que l'autre l'assiste lui-même » [4]. On le voit, pour Maxime comme pour son contemporain l'hagiorite Pacôme, les idiorrythmes ne sont guère que des demi-moines, car des quatre vertus monastiques, chasteté, abstinence, pauvreté, obéissance, ils ne pratiquent que les deux premières [5]. Quoique dans

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime,* 96).

[2] Le témoignage de Maxime renforce, dans une certaine mesure, la thèse de MEYER, 58 s., qui voit dans l'idiorrythmie une désagrégation de la vie cénobitique, contrairement à la plupart des écrivains antérieurs, qui s'efforcent d'expliquer cette institution par une influence de l'anachorétisme sur les cénobites ; DE MEESTER, *De monachico statu,* 79 ss., souligne, lui aussi, ses effets funestes sur la discipline monastique.

[3] Littéralement : « travailler s'ils veulent, ou, s'ils veulent, ne pas travailler » (« Notice sur la vie à la Sainte Montagne », MAXIME LE GREC, III, 244).

[4] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime,* 97).

[5] Fragment de l'hagiorite Pacôme (MEYER, 213).

un couvent idiorrythme, Maxime témoigne résolument de ses préférences pour le régime des *koinobia,* dont il vante « le mode de vie parfait » comparativement à celui des laures [1].

Il est certain que la Sainte Montagne n'était pas demeurée fidèle à son ancienne législation et qu'on n'y respectait plus dans toute leur rigueur les prescriptions, si caractéristiques de ses mœurs, concernant les imberbes [2] et les animaux de sexe féminin [3]. Peu avant l'arrivée de Maxime, en 1498, le patriarche Joachim Ier, — auquel il consacrera ses vers, — avait justement réprimandé à ce propos les hagiorites [4]. Trois quarts de siècle plus tard, des reproches identiques reviennent sous la plume de Jérémie II [5], celui-là même qui, du temps où il était métropolite de Lacédémone, contresigna avec d'autres métropolites grecs une lettre demandant à Ivan le Terrible la libération de Maxime [6] et qui, passant plus tard par Moscou, leva à titre posthume l'interdit dont les conciles russes avaient frappé le moine [7]. Les désordres moraux que l'infiltration des imberbes favorisait, devaient être considérables pour provoquer

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Op. cit.*, 96).

[2] ἀγένειοι. — *Cf.* DE MEESTER, *Op. cit.*, 167 s.

[3] L'interdiction de l'accès de la Sainte Montagne aux femmes, aux enfants, aux adolescents imberbes et aux eunuques, ainsi qu'aux animaux de sexe féminin, se répète dans tous les typikons des empereurs, depuis Jean Tzimiscès et Constantin Monomaque, aux Xe et XIe siècles, jusqu'à Manuel II Paléologue et la chute de Constantinople (MEYER, 118. 147. 154. 170. 199. 209 etc.).

[4] Missive du patriarche Joachim Ier (MEYER, 211).

[5] *Typikon* du patriarche Jérémie II (MEYER, 216).

[6] « Missive du patriarche de Constantinople Denys à Ivan le Terrible, de 1546 » (TÉRECHTCHENKO, 275).

[7] Ce document, signé en 1588-1589 par Jérémie II et levant l'interdit porté contre Maxime, est resté inédit, mais il se retrouve en copie dans plusieurs manuscrits anciens, par exemple: *Moscou, Musée Roumiantzev, 265* (VOSTOKOV, 378), *Vilna, Bibl. publique, 249* (DOBRIANSKI, 407), etc.

ainsi des interventions réitérées de la part des chefs de l'Église grecque. Et puisque Maxime souligne la règle prohibant toute défaillance de cet ordre et l'élève au rang de « loi »[1], on peut croire qu'inversement il en flétrit l'abandon. Quant à la disposition qui défendait la présence au mont Athos des animaux de sexe féminin (Maxime en parle aussi[2]), elle avait, à son tour, été fréquemment violée et Jérémie s'efforça de la restaurer également[3]. D'autres tares étaient à signaler; l'ivrognerie et la malhonnêteté n'étaient pas les moindres. Selon le typikon de Jérémie, les hagiorites abusaient des spiritueux et, dans le commerce de blé, fruits, vin, alcool, faussaient poids et mesures. D'autre part, un esprit de bavardage et de médisance régnait à la Sainte Montagne[4]. L'hagiorite Pacôme, déjà cité, stigmatise en outre la recherche du luxe de la part des anciens des monastères, qui rivalisent de parures « efféminées » et ornent leurs capuchons de fines broderies de soie[5]. Quoique Maxime lui-même ne fût pas entièrement étranger à certaines de ces faiblesses[6], la haute éléva-

[1] Voir ci-dessus, p. 281, la citation de Maxime sur la non admission de moines trop jeunes à la Sainte Montagne.

[2] « A l'Athos, les œufs et le lait sont fabuleux et comme légendaires, parce qu'il n'y existe ni poule ni vache » (« Missive à un évêque concernant le mont Athos »; RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 97).

[3] *Typikon* du patriarche Jérémie II (MEYER, 216 s.).

[4] *Ibid.*

[5] Pacôme compare ces moines à des courtisanes (Fragment, MEYER, 213).

[6] Maxime n'était pas sans aimer la bonne chère. Comme l'insinue son contemporain, le moine d'Otna ZÉNOBE (899. 901), il savait apprécier les mets fins, les épices, les vins recherchés. Lui-même («Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » MAXIME LE GREC, II, 369 s.) invoque son état d'ivresse pour s'excuser des fautes de traduction qu'on lui reproche: « Les quelques petites fautes de traduction dont vous m'avez accusé devant le concile, je ne les ai pas commises par hérésie ou malice, Dieu m'en est témoin, mais par omission ou inattention, ou peut-être par abus du vin, qui m'a enivré ».

tion spirituelle de ses écrits et sa critique acerbe des mœurs russes [1] nous sont garantes de l'influence qu'il exerça sur le terrain de la morale lorsqu'il habitait la Sainte Montagne.

C'est que la vie religieuse grecque, lourdement éprouvée par la conquête du pays par l'Islam, était entrée dans une ère de décadence [2]. A l'Athos, la crise s'aggravait encore de la désagrégation de l'autorité au sein des institutions ecclésiastiques et monastiques. D'une part, les couvents athonites se jalousaient entre eux et luttaient pour la priorité et la richesse; de l'autre, ils faisaient bloc pour maintenir leur indépendance à l'égard du patriarcat [3]. L'on voit Joachim Ier exhorter, vainement d'ailleurs, les Athonites à revenir à l'ancienne pratique qui réservait au Patriarcat l'investiture du protos [4]. De leur côté les monastères élisaient à cette haute charge des personnes insignifiantes dans le but de garder vis-à-vis d'elles une plus grande indépendance [5]. Dans chaque couvent, même tendance à amoindrir le pouvoir central: le collège des préposés cherchait de toute manière à supplanter l'autorité de l'higoumène [6].

[1] Sur cette critique, *cf.* PRÉOBRAJENSKI.

[2] Cette décadence, quant à la vie athonite, prend fin au XVIIe siècle avec la prédication de l'ermite Denys. Un mouvement est alors suscité pour remédier à l'anarchie et à l'abaissement général du niveau moral.

[3] Lorsque Maxime affirme que les patriarches accordaient leur assentiment ou « bénédiction » aux hagiorites dans le choix du protos (voir le texte ci-dessus, p. 286), il parle d'une situation purement idéale ou se fait l'interprète des revendications de ses confrères en religion.

[4] Missive du patriarche Joachim Ier (MEYER, 211).

[5] Avec le système de l'idiorrythmie, l'autorité du protos devait progressivement péricliter, pour être supplantée par celle de la synaxis réunissant simplement les représentants de tous les monastères (*cf.* DE MEESTER, *De monachico statu*, 318).

[6] L'idiorrythmie avait inspiré la création d'un collège de préposés (προιστάμενοι), à côté de l'higoumène (DE MEESTER, *Voyage*, 158). Il semble que, du

De ces pratiques déplorables Maxime fut, à n'en point douter, un critique aussi lucide qu'attentif. Et cet état de choses explique la position qu'il adopta plus tard à l'égard du monachisme grec, lorsqu'il foula le sol moscovite. On se serait attendu à ce que notre missionnaire hagiorite, fraîchement arrivé de l'Athos, fît aux Russes un panégyrique de la Sainte Montagne. Il n'en fut rien. Dans sa notice sur la vie athonite, rédigée pour le *staretz* Bassien, prince Patrikéev, il se montre réservé dans ses appréciations et, quoiqu'il y taise la plupart des côtés défectueux de l'Athos, il se garde d'en faire le moindre éloge[1]. Attitude d'autant plus significative qu'il s'adresse au représentant attitré du parti religieux de Nil de la Sora qui, en Moscovie, perpétuait l'idéal du monachisme hagiorite. Quoique indirecte aussi, la réprobation de Maxime à l'égard de l'Athos se manifeste encore dans son écrit « De la vie monastique parfaite », composé au lendemain de son arrivée à Moscou[2]. Lorsqu'il y défend son idéal religieux, il passe entièrement sous silence la vie des moines grecs, malgré le retentissement que « la voie royale » de l'ascèse athonite connaissait alors en Russie . Ce qu'il offre en modèle à ses nouveaux lecteurs, c'est uniquement l'organisation

temps même de Maxime, ce collège avait le pas sur l'higoumène. En effet, c'est lui qui signe la lettre d'introduction de Maxime au Grand Prince Basile III (Obolenski, *Actes*, 32 s.), tandis que l'higoumène remet une lettre adressée au métropolite Barlaam (*Actes historiques*, 175 ss.). Plus tard, dans les couvents idiorrythmes, la charge d'higoumène sera entièrement supprimée et elle ne subsistera que dans les *koinobia* (*cf.* de Meester, *De monachico statu*, 293 s).

[1] Nous ne tenons pas compte ici de la « Missive à un évêque », où Maxime propose en exemple la vie athonite. Cet écrit est postérieur aux procès et, comme en d'autres domaines, l'exilé de Tver cherche à faire oublier les anciens griefs et à adoucir les dures conditions de son existence.

[2] Ce traité, que nous avons cité tout au long de notre ouvrage, a pour titre complet « Histoire terrible et mémorable, ou de la vie monastique parfaite ».

des Ordres occidentaux, dominicains et chartreux, pour lesquels il ne tarit pas de louanges. On dirait qu'avec le recul de la distance et du temps, comparant le monachisme oriental à celui de l'Occident, c'est à ce dernier qu'il accorde toutes ses préférences.

C'est sur plusieurs points fondamentaux que le traité « De la vie monastique parfaite » décèle un désaccord entre Maxime et le monachisme oriental. Tout d'abord, il se montre adversaire de l'idéal d'éloignement complet du monde et lui préfère le rôle apostolique des Prêcheurs au service spirituel de la société. Aussi peut-on conclure que l'isolement des hagiorites sur leur presqu'île ne pouvait obtenir son entier assentiment. De plus, il affirme ouvertement sa prédilection pour la pratique de la pauvreté selon le mode conçu par Savonarole, qui condamnait toute propriété, même collective. Pendant les deux années qu'il avait passées au couvent de Florence, la question des biens-fonds monastiques avait été continuellement agitée. Après la mort du frère Jérôme, ses disciples de Saint-Marc avaient eu à lutter contre les désirs du Saint-Siège et les supérieurs de l'Ordre, pour maintenir sur ce point la stricte observance des préceptes du réformateur [1]. Ancien religieux de ce couvent, Maxime devait ainsi se faire plus tard en Moscovie le tenace défenseur de l'idéal savonarolien. Sans doute, en matière de biens-fonds, les Athonites ne

[1] Une disposition du Saint-Siège et des chefs de l'Ordre dominicain voulait obliger les religieux de Saint-Marc à garder les biens-fonds et les revenus qu'apportaient avec eux les couvents agrégés à leur congrégation. Ils luttèrent, mais en vain, pour obtenir le droit de se défaire de ces biens, disant qu'ils étaient convaincus « que la propriété et la possession de biens ne convenaient point à un ordre mendiant » (Chronique de Saint-Marc, citée par SCHNITZER, 857).

méritaient pas la réprobation au même titre que les moines des monastères russes; ils ne jouissaient pas, comme ces derniers, de vastes domaines entretenus par des serfs et ils assuraient eux-mêmes leur subsistance, « à la sueur de leur front », par la culture des terres et la pratique des métiers [1]. Pourtant, ils avaient des possessions et les désordres de la vie athonite en étaient dans une certaine mesure la conséquence. C'est pour en avoir été témoin que Maxime était probablement à ce point radical dans la question de la pauvreté évangélique [2].

Ce n'était pas une vie quiète et une existence partagée entre le travail et la prière, comme il était de tradition en Orient, que prêchait Maxime, mais un apostolat agissant. On peut en conclure que, si déjà à l'Athos il a vanté, sinon ouvertement, du moins discrètement, les avantages des ordres latins voués à l'action et, à son sens, plus fidèles au précepte de la pauvreté, ces propos ne furent pas de nature à lui gagner les sympathies des hagiorites. Pour tout dire, la formation religieuse dominicaine et l'humanisme indélébile de notre Grec le plaçaient d'emblée hors du rythme paisible des travaux de la Sainte Montagne et le mettaient en conflit latent avec ses traditions. Comme tout novateur, il faisait figure d'importun parmi des confrères habitués à la routine de la vie athonite et il paraissait dépourvu de

[1] « Missive à un évêque concernant le mont Athos » (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 96). — Maxime préfère sur ce point les Athonites aux Russes.

[2] Les autorités religieuses russes lui reprocheront, à son procès, son attitude intransigeante dans la question des biens-fonds monastiques, inexplicable pour un hagiorite: « Vos monastères sur la Sainte Montagne, lui dit le métropolite Daniel, ne possèdent-ils pas des propriétés rurales? » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5 s.).

la plasticité requise pour s'adapter à leur milieu. Pour adhérer pleinement aux coutumes monastiques de l'Orient, il lui manquait de s'être trouvé en contact étroit avec elles avant de recevoir sa formation intellectuelle et spirituelle.

Toutefois il faut se garder d'exagérer l'opposition entre Maxime et les hagiorites sur le terrain religieux; en dehors des questions d'organisation monastique, il partageait l'hostilité de son milieu à l'égard du catholicisme. Si, par son humanisme et sa formation italienne, il se sentait attaché au monde occidental qu'il avait laissé derrière lui, et rebelle à une adaptation complète à la mentalité de ses confrères, par contre, il professait leurs convictions doctrinales en face des Latins. Son action de polémiste religieux orthodoxe allait même rétablir une certaine harmonie entre ses opinions et celles des autres moines vatopédiens; elle trouvait sur l'Athos un terrain propice.

Du temps de Maxime, en effet, des querelles religieuses entretenaient la Sainte Montagne dans un état de crise permanente. De même que les fréquentes incursions des pirates menaçaient les bases matérielles de son existence, les conflits théologiques étaient fort préjudiciables à la paix et à la prospérité des couvents. C'est ainsi, par exemple, qu'une certaine opposition existait entre les deux plus puissants monastères athonites, Vatopédi et Saint-Athanase, au sujet de la politique confessionnelle à suivre; le document, déjà cité, sur les « Erreurs et fautes des Corcyréens » nous l'apprend. La Grande Laure y est accusée d'entretenir des relations cordiales avec les Latins. On lui reproche ce commerce

« illicite », non seulement dans les îles grecques des possessions vénitiennes où les Latins étaient maîtres, mais surtout dans son métoque de l'île de Scyros, sous domination turque. L'Économe y concède au Recteur latin un siège au chœur et célèbre avec lui les offices. Il recueille les offrandes tant chez les Grecs reconnaissant l'Union que chez les navigateurs italiens de passage. Ces complaisances à l'égard des Latins sont des « crimes » pour l'auteur de notre relation. Par contre, il loue l'attitude nettement antilatine des Vatopédiens. Il nous apprend qu'ils ont renié l'Union, « brûlé l'insigne » et « cessé de commémorer les Latins » dans la liturgie [1]. Ils ont même refusé les aumônes d'un certain Joël Dekadyos, venu des possessions vénitiennes, et fulminé l'excommunication contre les églises gréco-latines des îles et ceux qui oseraient se rendre en territoire latin pour quêter. Lorsque l'auteur évoque les « transgressions de nos pères », à cause desquelles « Dieu a abandonné la Grèce aux mains des Turcs », il vise nettement l'Union de Florence, dont il combat les effets. En un style d'apocalypse il menace l'Athos d'un redoublement de colère divine, si les Grecs continuent à trahir la cause orthodoxe : la main du Dieu vengeur s'abattra sur leurs sanctuaires et ils verront « fouler aux pieds les choses saintes » [2].

L'effervescence régnait à l'Athos et la rupture complète avec le monde latin, prêchée par certains, ne ren-

[1] Au moment de la signature de l'acte de Florence en 1439, aucune divergence de vue n'existait encore entre la Grande Laure et Vatopédi. En effet, l'acte d'union est signé par des représentants des deux couvents : l'ecclésiarque Moïse pour la Laure et l'hiéromoine Dorothée pour Vatopédi (HOFMANN, 150).

[2] *Appendice IV* (p. 445).

contrait pas l'adhésion de tous les couvents. Maxime prit sûrement part à ces querelles doctrinales, car lui-même, dans une missive adressée trente ans plus tard au métropolite moscovite Macaire, nous apprend que sa plume n'est pas restée inactive dans ce domaine: « En me cherchant laborieusement, lui dit-il, tu me trouveras... ailleurs encore qu'ici, où j'ai écrit un grand nombre de discours... ». L'allusion à l'Athos est évidente et Maxime ajoute que, dans ces écrits anciens, il a défendu « avec ardeur la confession orthodoxe » [1]. On le voit d'ailleurs, à peine arrivé à Moscou, écrire d'emblée son *Oratio contra Latinos,* où il traite magistralement des litiges qui séparent les deux Églises. Pour avoir pu produire avec autant de facilité une telle œuvre, il devait être imprégné de la doctrine et familiarisé avec l'étude des Pères. C'est à l'Athos qu'il s'est fait la main, croyons-nous, dans des écrits polémiques, semblables sans doute au pamphlet sur les « Erreurs et fautes des Corcyréens », qui contient, lui aussi, un florilège patristique sur les questions soulevées par le schisme, ou pareils encore aux traités sur la procession du Saint-Esprit de Grégoire Palamas. Comme nous avons réussi à mettre la main sur quelques fragments de la production poétique de Maxime au temps de l'Athos, nous ne doutons pas que des recherches plus poussées ne fassent découvrir un jour des traces de son activité théologique.

Ainsi donc, Maxime n'a pas attendu son arrivée à Moscou, aux approches de la cinquantaine, pour révéler ses talents de polémiste. Ce que nous savons de son tem-

[1] « Notice sur la vie à la Sainte Montagne » (Maxime le Grec, II, 364).

pérament passionné et peu enclin au conformisme nous permet de croire que, sur l'Athos comme à Saint-Marc et comme plus tard en Russie, il a bataillé contre vents et marées pour les idées qui lui étaient chères. On peut se représenter son attitude actuelle à l'image de celle qu'il adoptera plus tard en Moscovie. Ici comme là, il n'a pas pris, à l'exemple de beaucoup, une attitude tranchée, voire simpliste, dans la question qui domine toute la vie religieuse de sa génération, celle des rapports avec l'Église latine. Sans doute, il répudie avec vigueur l'Union de Florence, mais son esprit garde sa liberté d'appréciation et ne cesse de voir plus haut que ces querelles partisanes [1]. Il prêche la rénovation morale et doctrinale aux deux branches de l'Église. Aux Grecs, il affirme l'action visible du Saint-Esprit dans l'Église romaine, dont il apprécie certains aspects d'organisation et de vie religieuse; aux Latins, il adresse ses pressantes exhortations à revenir aux coutumes et doctrines traditionnelles, définies par les sept conciles oecuméniques: « Venez, s'écrie-t-il, répudions la vieille querelle et embrassons à nouveau la paix, don de Dieu et joie du Christ! A l'unisson de nos cœurs, entonnons l'article du *Credo* sur la procession du Saint-Esprit du seul Père, comme il fut établi par les diverses décisions des conciles » [2].

Le Maxime des premiers contacts avec le monde slave

[1] Cette largeur de vue dans les questions confessionnelles, Maxime l'a peut-être héritée de Niphon II. Nous ne pouvons suivre, en effet, Popescu, 764, qui veut faire de ce patriarche un représentant de la stricte orthodoxie. Si, dans son jeune âge, Niphon a prêché une croisade contre l'Union de Florence, son attitude à l'égard du monde latin ne put rester aussi intransigeante depuis l'époque où il vécut dans l'entourage de Scanderbeg, uniate déclaré.

[2] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul » (Maxime le Grec, I, 206).

répond bien au Maxime des années de maturité à l'Athos. Et quand il dit avoir travaillé « spirituellement »[1] sur la Sainte Montagne, il a en vue, outre son labeur apostolique, ses travaux théologiques et polémiques, qui, malgré leur caractère nuancé et complexe, on le voit, s'attachaient avant tout à servir la cause de l'orthodoxie.

⁂

Maxime Trivolis trouve donc à l'Athos le cadre propice à l'exercice de son talent et à la défense de son idéal apostolique. Ce sens religieux, dont il témoigne dans le domaine moral et dogmatique que nous venons de parcourir, resterait incomplètement esquissé, si nous en taisions l'aspect philosophique et mystique. Les opinions néoplatoniciennes de Maxime, qui se dessinaient déjà en Italie à l'école de Marsile Ficin, se sont accentuées à l'Athos par la lecture des Pères grecs, peut-être aussi au contact des palamistes à tendances platoniciennes, dont l'influence en Orient était encore considérable au XVI[e] siècle. Il serait faux cependant de parler d'un néoplatonisme de l'Athos et de lui attribuer sur l'esprit de Maxime un ascendant décisif. Les Athonites étaient aussi indifférents au platonisme qu'à l'aristotélisme pour la simple raison qu'ils n'étaient pas philosophes. Quant au palamisme, il n'épouse qu'imparfaitement le néoplatonisme dans le problème de la connaissance de Dieu. La Sainte Montagne n'a point davantage révélé à Maxime saint Augustin, qui n'a pas eu d'influence en

[1] « Épître au Tsar vrai-croyant et Grand Prince Ivan Vassiliévitch » (MAXIME LE GREC, II, 356).

Orient. Nous devons donc nous en tenir à nos premières conclusions et désigner l'école de Ficin comme la source de ses convictions. En outre, le choix de son nom de religion est révélateur de ses tendances philosophiques, au moment où il secoue ses sandales pour en faire tomber la poussière d'Italie et où il met le pied sur le roc de la Sainte Montagne. Parmi les saints de l'Église grecque dont le nom commence par un M, aucun plus que Maxime le Confesseur ne représente la tradition néoplatonicienne de Denys l'Aréopagite. En le prenant pour patron de sa vie de moine orthodoxe, Maxime confesse en quelque sorte publiquement les tendances philosophiques dont il se réclame. Du reste, sa parenté d'esprit avec saint Maxime est indéniable: sa théologie suit presque mot à mot les doctrines de celui-ci. Cette tradition dionysienne qu'il perpétue lui vaudra plus tard, de la part de ses contemporains moscovites, le titre de « vénérable Maxime, le Nouveau Confesseur »[1].

Toutefois, en partant du platonisme, Maxime le Grec s'est constitué nombre d'opinions personnelles. Nous touchons ici à un point délicat de ses convictions, car c'est certainement son néoplatonisme à tendance extrémiste qui, lors de son procès, a permis au métropolite moscovite Daniel de l'accuser d'avoir « propagé parmi les hommes de maintes nations... des doctrines suspectes et corrompues ». Des bruits défavorables à Maxime touchant les idées qu'il avait professées en Orient sont-ils parvenus jusqu'à Daniel par le truchement des Grecs de Moscou? Si ses paroles, qui qualifient le passé de Maxime d'« obscur et inconnu », paraissent en effet

[1] « Préface au Nouveau Margarète » de Kourbski (OUSTRIALOV, 273).

faire allusion aux antécédents humanistes et latins du moine hagiorite, celles qui lui reprochent d'avoir « répandu de funestes hérésies » semblent viser les répercussions hétérodoxes de ses opinions philosophiques sur le plan de la théologie [1].

Il faut se souvenir avant tout que Maxime a appartenu à cette génération d'hommes de la Renaissance italienne, qui étaient essentiellement frondeurs en matière de doctrine religieuse. Ses anciens professeurs, Augustin Nifo, Urceo Codro, Cosmico, ont possédé chacun des opinions particulières à nuance hérétique, passibles des sévérités de l'Inquisition. Marsile Ficin, Jean et Jean-François Pic de la Mirandole n'ont pas été sans dévier de la stricte rectitude doctrinale. Certes, aucun de ces hommes ne fut un hérésiarque au sens spécifique du terme, nul n'ayant activement poursuivi la propagation d'une conception théologique allant à l'encontre de l'enseignement de l'Église. Mais leurs initiatives et leurs fantaisies en matière de spéculation religieuse les avaient amenés à donner occasionnellement des entorses plus ou moins sérieuses à la doctrine officielle. C'est ce genre de déviations que le métropolite Daniel dénonce probablement chez Maxime, qui, appartenant à la famille des hommes de la Renaissance, participait à cet individualisme et à cette indépendance doctrinale qui la caractérisent. Son existence à l'Athos, terrain propice à des divergences et à des conflits d'opinion, loin d'avoir discipliné sa pensée trop libre, l'avait plutôt engagée vers de nouvelles échappées à l'écart des chemins battus.

[1] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 7).

Il semble donc que le platonisme de Maxime l'avait rendu suspect aux yeux de certains Grecs, avant même de le conduire à un conflit déclaré avec les chefs de l'Église russe. Sans pouvoir étayer d'une façon définitive cette allégation suggérée par les accusations du métropolite Daniel, précisons du moins la position philosophique de Maxime en face de celle de l'Église grecque. On constate dès l'abord que son platonisme ne pouvait guère y rencontrer d'enthousiasme, la grande majorité du clergé byzantin se montrant ouvertement hostile à Platon et comme hantée par le lointain souvenir de la réaction païenne de Julien l'Apostat, fruit du rationalisme platonisant [1]. Sans remonter à Photius, de l'avis général nettement aristotélicien [2], ni au patriarche Xiphilin, chaud partisan d'Aristote et adversaire du mouvement en faveur du platonisme dirigé par Psellos [3], ni aux synodes qui condamnèrent Jean Italos [4], on peut voir, au XVe siècle, l'Église byzantine aux prises avec Georges Gémiste Pléthon, qui rejetait décidément Aristote et le christianisme pour leur préférer Platon et le paganisme [5]. Dans cette lutte, Marc d'Éphèse, Georges Scholarios et leurs disciples [6], — et parmi eux, au début du XVIe siècle, Manuel le Grand Rhéteur [7], que nous connaissons par ses rapports avec

[1] Il y eut, certes, des esprits conciliants qui voulurent apaiser les conflits; ainsi, au XVe siècle, le cardinal Bessarion, platonicien plutôt modéré; ce n'étaient là toutefois que des exceptions.

[2] Überweg-Geyer, 281. 283; Bréhier, 626 s.

[3] Zervos, 192-196. 221-236; Bréhier, 627 s.

[4] Zervos, 223-225; Œconomos, 18-29.

[5] Au sujet de Pléthon, nous renvoyons à un travail en préparation de M. François Masai, qui nous a permis de compléter les vues exprimées ici au sujet des rapports de l'Église byzantine et de la philosophie platonicienne.

[6] Petit, Sidéridès et Jugie, IV, i-x.

[7] Petit, 331. 334. 391-522.

Maxime, — défendaient la foi et Aristote contre Pléthon et ses adeptes [1]. Comme on peut le voir, l'hétérodoxie, à Byzance, s'alimentait surtout aux écrits de Platon, tandis que l'aristotélisme restait parfaitement chrétien et modéré, sans verser dans l'averroïsme. Ainsi, le néoplatonisme rapporté d'Italie par Maxime ne pouvait qu'éveiller la défiance instinctive de beaucoup d'esprits en Grèce, défiance dont ses procès en Moscovie transmettent l'écho.

Voici, dans ses traits essentiels, une rapide esquisse du platonisme de Maxime. En anthropologie, il professe le dualisme radical de l'âme et du corps et il en illustre l'affirmation par des images classiques empruntées à Platon. Le corps est « un vêtement périssable », une simple « enveloppe charnelle » [2]; l'âme le commande en « souverain » et le conduit en « pilote habile »; elle est « un cocher qui guide des chevaux sauvages » [3]. Le dualisme est encore renforcé par la conception que se fait Maxime du mode d'union de l'âme et du corps, car cette union est, à ses yeux, non seulement accidentelle, mais le résultat d'une violence faite à l'âme: « N'oublie pas, ô âme, écrit-il, que tu es liée à un corps, bête féroce, qui s'acharne contre toi avec toutes sortes

[1] On peut dire que l'aristotélisme serait devenu à Byzance, du moins dans les milieux ecclésiastiques, une doctrine proche du thomisme si la conquête turque n'avait pas mis fin aux grandes écoles. Bien plus, saint Thomas commençait à être connu et même traduit en Orient, par Procore et Démétrius Cydonès dès le milieu du XIVe siècle (MERCATI, *Notizie*, 33-37; CAMMELLI, *Démétrius Cydonès*, XVI s.), par Scholarios au XVe (KARMIRÈS, 34 ss.; édition dans PETIT, SIDÉRIDÈS et JUGIE, V-VI). Toutefois le thomisme d'un Scholarios ne l'empêche pas d'être le promoteur du schisme, en sa qualité de premier patriarche de la Turcocratie, ce qui prouve combien l'aristotélisme était conforme à l'esprit de l'Église byzantine compris dans son sens le plus étroit.

[2] « Chapitres édifiants » (MAXIME LE GREC, II, 177 s.).

[3] « Second dialogue de l'âme et de l'esprit » (*Ibid.*, 52).

d'aboiements »[1]. Cette exhortation rappelle l'idée platonicienne de la « démence » de notre corps, idée que Maxime développe tout au long dans ses écrits ascétiques. Ce n'est pas tout : « Notre patrie est le ciel, l'âme doit apprécier sa vie temporelle comme un emprisonnement, auquel elle est condamnée par sa chute originelle »[2]. Qui ne voit le lien avec Platon considérant l'âme humaine comme tombée du ciel dans la prison du corps pour regagner ensuite le ciel, sa vraie patrie ? Une image analogue sur l'essence divine de l'âme humaine sera développée par Maxime lorsqu'il définira l'homme « cendre et argile, moulées d'un peu d'eau, mais recélant un certain esprit divin, telle une perle dans sa coquille »[3].

Cette conception de l'homme a pour résultat de placer Maxime dans une situation périlleuse à l'égard de la tradition religieuse orthodoxe. Transposées en langage théologique, ces opinions philosophiques tendent à faire du corps une sorte de principe mauvais ; par contre, elles établissent entre l'âme humaine et les esprits angéliques une assimilation excessive. C'est là le défaut qui, dans une certaine mesure, met en danger la théologie de Maxime. La doctrine platonicienne de la réintégration de l'âme dans l'état primordial de perfection trouve un équivalent dans son symbolisme séraphique : « Nous devons, dit Maxime, imiter la nature bienheureuse de ceux qui ont six ailes »[4] ; la vision séraphique de Dieu sert de modèle à la vision béatifique

[1] « Premier dialogue de l'âme et de l'esprit » (*Ibid.*, 22).
[2] *Ibid.*
[3] « Prière à la toute sainte Mère de Dieu » (*Ibid.*, 437).
[4] « Discours contre les Latins » (MAXIME LE GREC, I, 320).

humaine: l'âme, par son incarnation, se revêt de la forme d'un être « tombé d'un rang et d'un honneur égaux à ceux des anges »[1], et son retour à l'état originel d'avant la chute devient le retour à l'état angélique. Quant à l'avilissement de la chair, soutenu par Maxime, il entraîne des conséquences redoutables, et tout d'abord l'impossibilité pour l'homme corporel de prétendre à une place au Paradis: « Il ne serait pas convenable qu'une demeure aussi divine et aussi angélique fût souillée par la vie corporelle et la concupiscence charnelle »[2]. Au nom de ce principe, il démontre jusque dans le détail qu'à la résurrection des corps, ceux-ci renaîtront dépouillés de leurs parties sexuelles, « liens qui les rapprochent des bêtes et dont ils n'auraient que faire dans l'au-delà »[3]. Les développements de cette argumentation, basée sur une idéalisation radicale de la nature de l'homme, rejettent Maxime hors des frontières intangibles d'une stricte orthodoxie.

Mais c'est la répercussion du néoplatonisme de Maxime sur sa doctrine christologique que le métropolite Daniel paraît surtout déplorer. Il l'incrimine d'avoir remplacé, dans un texte de l'Office de l'Ascension, où il est question du Christ siégeant à la droite du Père, l'aspect perfectif du verbe slavon « s'asseoir » par son aspect imperfectif. Au lieu d'une action commencée dans le passé et qui durerait toujours, Maxime aurait introduit une action commencée et finie dans le passé[4].

[1] « Discours sur l'ineffable Providence » (MAXIME LE GREC, II, 187).
[2] *Ibid.*
[3] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (MAXIME LE GREC, III, 223).
[4] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 1).

Sous réserve du côté philologique du problème [1] et en se plaçant au point de vue purement spéculatif, la doctrine de Maxime impliquerait la négation de l'éternité de la présence corporelle du Christ ressuscité auprès du Père, conséquence du mépris pour le corps, inspiré par son platonisme [2]. Maxime était encore accusé d'avoir « à maintes reprises et à différentes personnes » déclaré que « le Christ, en montant au ciel, avait laissé son corps sur terre » [3], affirmation connexe à la première et qui tire son origine de l'opinion des christolytes, secte du VIII[e] siècle, qui soutenait que le Christ était monté aux cieux en se dépouillant de sa nature humaine et en gardant sa seule nature divine [4]. Bien qu'on ne trouve dans les écrits de Maxime nulle trace des hérésies dont il est accusé lors de ses procès, elles s'adaptent parfaitement à son néoplatonisme outré [5].

[1] Voir ci-dessous, p. 386, n. 3.

[2] Le point de vue spéculatif de la question ne paraît pas avoir échappé à Maxime, car lorsqu'il lui fut demandé « pourquoi il avait avancé par écrit, affirmé et enseigné à nombre de personnes que le Christ n'avait siégé à la droite du Père que d'une manière transitoire », il répondit : « La présence du Christ à la droite du Père fut aussi temporaire que le séjour d'Adam au paradis » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 1).

[3] L'évêque Dosithée demanda à Maxime au cours de son procès : « Comment se fait-il que tu aies tenu, et cela plus d'une fois et à différentes personnes, les propos étranges que voici : ' Le Christ en montant au ciel laissa son corps sur terre et ce corps erre à travers les monts et autres lieux déserts, tout brûlé et noirci par le soleil, semblable à une bûche carbonisée '? » (*Ibid.*, 12).

[4] *Cf.* S. JEAN DAMASCÈNE, 757.

[5] Le fait que les œuvres de Maxime sont exemptes des erreurs qui lui furent imputées, ne suffit pas à prouver, comme certains l'ont cru, que les accusations portées contre lui étaient fausses. On ne doit pas perdre de vue, en effet, que la plupart de ses écrits doctrinaux sont postérieurs à ses procès et que beaucoup d'entre eux ne sont guère que des apologies et des plaidoyers. De plus, il n'est pas interdit de soupçonner un platonisant byzantin d'avoir caché sa pensée intime. Les partisans de Platon et de Plotin étaient coutumiers du fait. Déjà Psellos avait été accusé de dissimuler sa véritable doctrine

La doctrine de Maxime sur la catharsis prend racine, elle aussi, dans le platonisme et le plotinisme. Paraphrasant Platon, pour qui l'œil de l'âme est ici-bas enseveli dans une sorte de bourbier étanche, Maxime déclare que « nos yeux spirituels ont été infectés par la fange de nombreuses passions » [1]. Aussi, à la suite de Plotin, professe-t-il que la vision de Dieu n'est accessible que par la voie de la purification, la catharsis de l'âme. « Pourquoi, se demande-t-il, notre esprit ne peut-il recevoir les idées divines? » [2] Parce qu'il a besoin d'être purifié: « Là où il y a purification de l'esprit, on trouve aussi la sagesse et l'intelligence » [3]. « Le miroir recouvert d'une couche de poussière ne peut refléter les rayons de la lumière solaire » [4].

La purification de l'intelligence conduit à l'intuition du Beau. Telle est la voie plotinienne de l'élévation vers Dieu que Maxime choisit à la suite du Pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur, et même de Siméon le Nouveau Théologien et du chef des hésychastes Grégoire Palamas. « Chacun de nous, écrit-il, doit se dire: je suis à l'image de Dieu, et chercher à découvrir la beauté pri-

(ZERVOS, 224 s.); mais, au XVe siècle, les exemples abondent. A côté du plus célèbre d'entre eux, celui de Pléthon, qui alla jusqu'à défendre publiquement et par écrit des opinions qu'il condamnait en secret (STÉPHANOU, 2398 s.), on peut citer ceux de Michel Apostolios et de Jean Argyropoulos (*cf.* LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 242. 251 s.; DELLA TORRE, 468 ss.). Bessarion lui-même ne fut pas sans prêter le flanc à la critique: sa lettre aux fils de Pléthon à l'occasion de la mort de leur père (BESSARION, 696 s.), où il ne faut sans doute voir que l'expression du goût humaniste (*cf.* MOHLER, 640), ne laisse pas d'être assez curieuse, et le Grand Rhéteur Manuel ne manqua pas d'en profiter pour lancer avec virulence contre le cardinal l'accusation de professer le polythéisme et de croire à la métempsychose (PETIT, 508 ss.).

[1] « Second dialogue de l'âme et de l'esprit » (MAXIME LE GREC, II, 56).

[2] « Premier dialogue de l'âme et de l'esprit » (*Ibid.*, 5).

[3] « Chapitres édifiants » (*Ibid.*, 169).

[4] « Premier dialogue de l'âme et de l'esprit » (*Ibid.*, 11).

mordiale »[1], car « nous avons été créés pour être les amants de la beauté immortelle »[2]. Pour Maxime, Dieu est avant tout, non le Bien suprême, mais le Beau. Le thème de la conformité de notre être à la Beauté divine et de la jouissance des délices ineffables que cette Beauté procure, revient constamment sous sa plume.

Par la connaissance de soi-même, la purification conduit d'abord à la contemplation de la « beauté spirituelle de l'âme » et, par elle, à la « beauté du premier modèle » : « C'est parce que tu es vie et pensée, ô âme, et immortelle, que tu peux connaître ton premier modèle, dont tu portes en toi l'image ! »[3]. L'ascension suit chez Maxime la même voie que chez Plotin, pour qui la purification fait retrouver à l'âme la forme de la beauté souveraine intelligible. Pour l'un comme pour l'autre, la progression n'est possible que par le renoncement aux beautés inférieures : « La beauté extérieure et corporelle n'est que fausse et passagère, elle est un obstacle à l'acquisition de la beauté spirituelle »[4] ; et Maxime de compléter : « Désirons ardemment une beauté semblable à celle de Dieu »[5].

Certes l'humanisme de Maxime met son mysticisme à rude épreuve. Poète, il admire d'abord en Dieu l'artiste. Quoique dangereuse et pleine de tentations pour l'homme déchu, la beauté de la créature reste à ses yeux divine : « Le très sage Artiste, dit-il, a conféré à notre corps une forme harmonieuse »[6]. Sous la plume

[1] *Ibid.*, 5.
[2] *Ibid.*, 6.
[3] *Ibid.*, 8.
[4] « Chapitres édifiants » (*Ibid.*, 164).
[5] « Discours contre Jean-Louis Vivès » (MAXIME LE GREC, III, 213).
[6] « Premier dialogue de l'âme et de l'esprit » (MAXIME LE GREC, II, 6).

de Maxime, nombreux sont les développements qui témoignent de la place importante que la beauté profane tient encore dans son cœur [1]. Le renoncement total aux beautés inférieures dépasse visiblement ses forces.

Considérons toutefois l'ascète idéal dont il propose l'exemple, purifié et affranchi de toute complaisance envers ces beautés. Il a vaincu « la débilité morale » de sa nature et « mortifié son enveloppe charnelle », car on n'approche pas le Divin « en vêtements non lavés » ; tel est l'impératif ascétique qui conditionne l'état contemplatif. Alors, — et c'est là l'impératif mystique, — « se tenant avec crainte hors des cinq portes des sens », dans « l'obscurité mystérieuse », il bride « la curiosité trop audacieuse de son esprit », porté à s'enquérir de « ce qui dépasse toute intelligence ». L'obscurité dans laquelle l'âme se sent ensevelie vient d'un surcroît de lumière : « Même les séraphins ne voient Dieu qu'après s'être couvert les yeux de leurs ailes », et Maxime expose la doctrine néoplatonicienne de la lumière. Mais, pour lui, la contemplation ne conduit pas à la vision directe de la beauté suprême, « car il est effronté de vouloir surprendre la face de Dieu ». Le contemplatif se contentera, nous dit-il, de regarder Dieu par derrière, du creux du rocher [2]. Maxime entend par là que sa vision ne peut dépasser ici-bas les beautés inférieures, dont il a été question. Mais en les contemplant d'un regard purifié, il les verra à la lumière de l'acte créateur et dans leur rapport avec celui-ci, pour saisir

[1] Le sens de la beauté profane imprègne nombre de petits contes de Maxime. Voir, par exemple, « Discours d'éloge à un ancien martyr admirable » et « Récit sur un nouveau martyr en terre grecque » (MAXIME LE GREC, II, 451 ; III, 241).

[2] Allusion à *Exode*, 33, 22-23.

leur raison d'être; il découvrira dès lors « le sens des créatures visibles et invisibles »[1].

En fin de compte, c'est par la théopneustie, c'est-à-dire l'inspiration divine, que la science du contemplatif, selon Maxime, pourra s'enrichir. Il convient ici de faire observer que, si la théologie catholique ne reconnaît comme proprement inspirés du Saint-Esprit que les livres bibliques, les théologiens de l'Église d'Orient aiment au contraire à considérer les œuvres des saints et des docteurs comme inspirées elles aussi. C'est en ce sens que Maxime qualifie d'auteurs « théopneustiques » saint Denys l'Aréopagite, saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, d'autres encore[2]. Pour lui, non seulement le psautier lui-même est une œuvre inspirée, mais aussi les divers commentaires qu'il a suscités de la part des Pères[3]; la révélation se déroule, se poursuit, jamais achevée, par l'intermédiaire d'« hommes divins » ou inspirés de Dieu[4], à qui est révélé le « sens caché » des textes sacrés et qui, à l'aide de « pioches mentales », reçoivent le don d'« extraire et de mettre au jour » les éléments mystérieux qui s'y trouvent enfouis[5].

Bien des aspects rapprochent cette doctrine théopneustique de l'enthousiasme plotinien. Parce que Dieu dépasse tout entendement naturel, il ne peut être connu

[1] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul » (Maxime le Grec, I, 200 s.).

[2] « Confession de foi orthodoxe », « Discours contre l'esprit fallacieux de Nicolas l'Allemand », « Second dialogue de l'âme et de l'esprit » (Maxime le Grec, I, 29. 227; II, 62).

[3] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires sur le Psautier » (Maxime Grec, II, 315).

[4] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul », « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires du Psautier » (Maxime le Grec, I, 200; II, 316).

[5] « Épître dédicatoire du Recueil des commentaires du Psautier » (Maxime le Grec, II, 315 s.).

de l'homme que dans la mesure où celui-ci, inspiré ou possédé du divin, acquiert ainsi la conscience de porter en lui quelque chose de plus grand que lui-même, la théophanie étant fonction de la théopneustie.

La doctrine de Maxime sur l'action du Saint-Esprit l'avait-elle mené à des exagérations? On pourrait le croire, car le métropolite Daniel, lors de son procès, l'accuse, entre autres, de blasphèmes contre l'Esprit-Saint[1]; il n'en précise toutefois pas la nature exacte. Remarquons cependant que, vers la fin de sa vie, on voit Maxime qualifier ses propres œuvres d'inspirées. Il appelle son premier recueil de discours « un don du très saint et adoré Esprit »[2], et nous retrouvons la même conviction dans une lettre au pope Sylvestre: « Je serais très coupable si je te cachais les paroles que m'inspire le Saint-Esprit »[3]; et encore, dans une missive au métropolite Macaire: « J'ai été instruit et fortifié par la grâce du divin Paraclet vénéré »[4]. Daniel a-t-il vu dans des propos analogues tenus par Maxime une relation possible avec la pensée luthérienne? La date du procès de Moscou, postérieur de cinq ans à peine à la condamnation de Luther à Rome en 1520, permettrait, semble-t-il, ce rapprochement. Quant au fond de la question, on va voir que la théopneustie de Maxime est loin d'être conforme à l'inspiration privée de Luther.

C'est donc dans une atmosphère de pensée néoplatonicienne et de mystique chrétienne que s'achève cette

[1] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 7).
[2] « Préface au premier recueil d'œuvres » (MAXIME LE GREC, I, 7).
[3] « Lettre au pope Sylvestre » (MAXIME LE GREC, II, 379 s.).
[4] « Missive à Sa Sainteté Macaire » (*Ibid.*, 364 s.).

étude sur la vie d'hagiorite de Maxime. Cependant, on ne saurait perdre de vue que notre personnage est riche en aspects divers, nous dirions même en contrastes, et qu'il est avant tout un apologiste de l'Église orientale. Il réalise à cet effet l'alliance du moine d'Orient et de cette race d'humanistes chrétiens occidentaux, tels que Nicolas de Cues, Thomas More, Lefèvre d'Étaples, Érasme de Rotterdam. Comme eux, il appartient à la période troublée de la Renaissance et de la Pré-Réforme. Nous avons fixé les éléments de cette affirmation; essayons d'en dégager le plein rayonnement.

Selon Maxime, un des aspects de la crise religieuse du XVI[e] siècle est d'avoir laissé étouffer la parole divine inspirée, en encombrant le terrain de la théologie de vains syllogismes. La théologie latine est devenue trop raisonneuse et la doctrine de la « philosophie théopneustique » est appelée à opérer un renouveau. Ce qui rapproche ici Maxime d'un Érasme, c'est précisément, avec l'affirmation résolue de la suprématie de la religion intérieure sur ses manifestations extérieures, leur réaction identique contre le verbalisme outré de la dialectique scolastique; ce sont, enfin, leurs efforts communs sur le terrain de la morale contre la corruption païenne. Ces positions de Maxime feront de lui un membre de la grande famille des humanistes chrétiens. Mais de même que le théodidactisme d'Érasme se distingue de l'inspiration privée de Luther, la théopneustie de Maxime présente vis-à-vis de l'un et de l'autre des différences essentielles. Pour Érasme, et c'est là qu'il se sépare de Luther, la liberté d'interprétation des Écritures s'exprime principalement dans le domaine de l'édification morale, et lorsqu'il l'admet en théologie,

ce n'est que dans les questions non encore réglées par des dogmes, où le chrétien, selon lui, peut être théodidacte. Par ailleurs, pour Érasme comme pour Luther, l'interprétation des Écritures est un don accessible à tout chrétien sincère. Pour Maxime, au contraire, c'est un don extraordinaire, réservé aux élus de Dieu et comparable à la part des trois disciples parmi les douze, qui gravirent avec le Christ le mont Thabor, laissant les autres au pied de la montagne. En effet, pour lui la catharsis ascétique et la sainteté sont des conditions préalables à l'inspiration, domaine propre de ceux qui connaissent l'extase mystique.

Tandis que Luther professe que la raison est « directement opposée à la foi » et qu'Érasme exclut de l'inspiration la spéculation philosophique et théologique, Maxime admet que la raison est « un rejeton de la foi»[1] et affirme qu'une érudition générale et une formation de théologien sont les conditions de toute spéculation théologique inspirée. S'il veut philosopher, le contemplatif doit se soumettre à cette loi et s'alimenter aux sources du savoir. C'est par cette attitude que se manifeste l'humanisme chrétien de Maxime. Ce ne serait point un humanisme s'il reniait sa substance même, les arts, les lettres, la philosophie.

L'horizon spirituel de Maxime, du haut de la Sainte Montagne, embrasse dans leur étendue les différents problèmes soulevés par la Pré-Réforme, et c'est dans l'esprit de la doctrine de l'Église orientale que Maxime propose une solution à la crise religieuse de l'Europe.

[1] « Second dialogue de l'âme et de l'esprit » (MAXIME LE GREC, II, 55).

Quant à l'élévation morale que révèlent les thèmes mystiques traités par notre moine, disons qu'elle nous fait entrevoir cette sainteté qui lui est reconnue à titre posthume par la vénération des fidèles dans l'Église russe. Nous en avons saisi l'accent et nous avons reconnu chez lui un sentiment religieux qui atteint aux sommets de la spiritualité chrétienne. Sainteté toutefois qui ne prive pas Maxime de son caractère d'humaniste occidental: à l'Athos, sa veine poétique, ses aspirations réformatrices, ses connaissances philosophiques et sa vie mystique se fondent en un tout harmonieux. D'ailleurs cette sainteté ne resplendira vraiment qu'en Moscovie, où l'attend la dure épreuve de la douleur. Un des contemporains russes de Maxime la reconnaît « dans la grandeur de ses souffrances au cours de nombreuses années d'emprisonnement et dans sa vertueuse patience dans l'adversité »[1]. Ainsi donc, on peut dire que la vie de Maxime à l'Athos est placée entre Florence et Moscou, le latinisme et l'orthodoxie intransigeante, l'humanisme et le formalisme routinier, l'hérésie et la sainteté. Le grain semé en lui en Italie a levé à l'Athos; c'est la Moscovie qui en récoltera la moisson.

[1] ZÉNOBE, *Témoignage véridique*, 905.

CHAPITRE VI

MISSIONNAIRE GREC

La période occidentale de la vie de Maxime se perd en une sorte de pénombre, où les événements de son existence athonite s'estompent et prennent des contours indécis. Pourtant notre étude resterait incomplète si, à la faveur de la synthèse déjà acquise, nous ne nous efforcions de projeter quelque lumière sur les épisodes qui accompagnèrent le départ de notre moine pour Moscou. Considéré dans la perspective des faits antérieurs, ce départ, loin d'apparaître comme une rupture, fait bien plutôt figure d'aboutissement. Pour en saisir la portée exacte, pour comprendre pourquoi le choix du monde grec s'est fixé sur Maxime et en a fait en quelque sorte son délégué en Moscovie, il est indispensable d'ajouter à sa physionomie le trait le plus saillant de sa carrière athonite, qu'il conservera d'ailleurs jusqu'au cœur de la Russie : celui de missionnaire grec. C'est ce caractère que nous allons nous attacher à mettre en lumière. Ainsi que nous l'avons déjà vu, l'activité d'humaniste et de moraliste religieux de Maxime ne trouvait pas dans le milieu athonite un terrain des plus favorables. De là sans doute sa tendance à s'évader hors des limites de la presqu'île et à accepter, peut-être même à rechercher, des missions extérieures, dont la plus importante et la dernière allait être celle de Moscovie.

Un premier indice du rayonnement des talents de Maxime nous est fourni par ses poèmes de l'Athos. Le fait qu'on les retrouve dans des recueils italiens de la Renaissance laisse supposer que Maxime Trivolis n'avait pas rompu tout rapport avec ses amis d'Italie. D'autre part, ses poésies sur les patriarches Joachim et Niphon [1] ont été certainement envoyées à Constantinople, puisque nous y voyons la compétence littéraire de leur auteur reconnue par le Grand Rhéteur Manuel, poète lui aussi. Ce dernier soumet ses productions au jugement de Maxime, qui les enrichit de ses propres vers en frontispice: « Du Grand Rhéteur, dit-il, les chants embaumés que voici, des Muses, des Grâces et de la Sagesse sont enfants » [2]. Voici donc que l'humanisme de Maxime, mis en veilleuse à l'Athos, continue à jeter son plein éclat vers de lointains horizons. Sa renommée s'élargit; elle imposera son choix plus tard, pour l'expédition russe, et le fera détacher par ses supérieurs vers le Grand Prince moscovite, à la fois comme connaisseur des belles-lettres et savant interprète des Écritures [3].

Cependant, c'est sur le plan théologique et moral que l'on trouve surtout des preuves de l'action de Maxime en dehors des limites du mont Athos. Des traces en subsistent dans ses souvenirs sur les nombreuses missions que lui confièrent pendant ces années les supérieurs de Vatopédi. La coutume était, en effet, dans les monastères hagiorites, d'envoyer au loin des frères recueillir des

[1] *Appendice II, 1. 3.*
[2] *Appendice II, 2.*
[3] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » et « Missive de l'higoumène Anthime » (OBOLENSKI, *Actes*, 33; *Actes historiques*, 176).

aumônes. Le patriarche Jérémie II leur reprochera même l'usage abusif de tels voyages, déclarant qu'on voit leurs moines cheminer sur toutes les routes d'Orient [1]. Quoi qu'il en soit de ce grief, le fait est que Maxime, lorsqu'il se remémore en Russie sa vie athonite, songe principalement à son activité de missionnaire. C'est d'elle qu'il se prévaut quand, devant deux métropolites russes successifs, il invoque les services qu'il a rendus à l'Église grecque. Au métropolite Daniel, il déclare qu'il eut l'occasion, de «nombreuses fois» et «en de multiples endroits», de défendre la foi orthodoxe [2]. Au métropolite Macaire, il s'exprime dans le même sens: « Partout où j'ai été envoyé par le couvent sacré de Vatopédi sur l'ordre de mes révérends pères pour la collecte d'aumônes, partout, éclairé par la grâce du Saint Paraclet, j'ai lumineusement prêché la foi orthodoxe » [3]. On peut en conclure que les missions furent sa vraie vocation athonite. Elles épanouirent en lui les dons d'apologiste que sa formation dominicaine avait mis en valeur et qui s'étaient fortifiés dans l'atmosphère de l'Athos, saturée de discussions théologiques.

Ainsi, la Sainte Montagne, ce centre fermé au monde extérieur, eut pour résultat paradoxal de faire de Maxime un frère quêteur et prêcheur, selon l'idéal qu'il s'était proposé à Saint-Marc. A l'étroit sur la presqu'île de Chalcidique, mal à l'aise parmi des moines trop souvent hostiles à l'instruction, il trouva dans les voyages faits à leur profit un moyen d'utiliser ses talents

[1] *Typikon* du patriarche Jérémie II (MEYER, 216).

[2] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel (MAXIME LE GREC, II, 370).

[3] « Missive à Sa Sainteté Macaire » (*Ibid.*, 365).

philosophiques et littéraires. A la fois érudit et apologiste, nouant relations et amitiés, il s'imposait partout et voyait toutes les portes s'ouvrir devant lui. Formé aux écoles latines et rompu à leurs méthodes de controverse, il sortait triomphant des joutes et des disputes : « Nulle part, déclare-t-il, je n'ai subi de déshonneur, même lorsque je me suis attaqué aux Latins, forts en Saintes Écritures et en sciences profanes »[1]. Ces succès n'étaient point pour déplaire à ses supérieurs, qui, grâce à lui, voyaient s'élargir l'influence et l'éclat de leur monastère, et il pourra se rendre à lui-même ce témoignage : « Toujours j'ai été renvoyé à la Sainte Montagne avec les honneurs qui m'étaient dus »[2]. Ses collectes étaient d'autant plus fructueuses que l'accueil qu'on lui réservait était généralement fort chaleureux.

Quels pays visita-t-il avant d'être envoyé en Russie, quels lieux entendirent sa parole ? Notant le fait qu'il prêcha contre les Latins, les historiens russes concluent que son activité s'exerça surtout dans les territoires grecs faisant partie des possessions vénitiennes[3]. Nous pensons, au contraire, qu'une croisade ouverte contre les Latins y était plus difficile qu'ailleurs et que les îles et terres grecques sous domination turque étaient, en principe, plus accessibles à cet apostolat. Il suffit, croyons-nous, pour s'en convaincre, de bien interpréter le témoignage de Maxime, qui nous apprend que sa prédication s'exerçait concurremment avec des collectes et qu'elle lui avait valu des honneurs appréciables. Or, d'une part,

[1] « Lettre de réconciliation au métropolite Daniel » (*Loc. cit.*).
[2] « Missive à Sa Sainteté Macaire » (*Loc. cit.*).
[3] Goloubinski, *Histoire*, II, I, 675.

le document que nous connaissons, sur les « Erreurs et fautes des Corcyréens », vient attester qu'il était interdit aux moines hagiorites de solliciter des aumônes des milieux grecs uniates [1]; d'autre part, des bulles papales de 1521, 1536 et 1540, destinées à faire cesser les persécutions contre les orthodoxes dans les possessions vénitiennes, nous révèlent que les Latins y tenaient ceux-ci pour « des serpents venimeux » et avaient leur rite en abomination [2]. Dans ces conditions, il est clair que les autorités vénitiennes n'auraient pas toléré que des moines athonites vinssent ouvertement inciter les Grecs unis à se séparer de Rome; de toute façon, Maxime n'y aurait pas été accueilli avec les honneurs dont il parle. A Corfou même, où ses antécédents latins étaient connus de tous, il lui aurait été difficile d'exhorter efficacement les Grecs uniates à faire retour au schisme.

Toutefois, gardons-nous de généraliser et de soutenir que toute activité dans les régions où s'était écoulée son adolescence était impossible à Maxime. Elle pouvait s'y exercer de loin, de façon discrète et anonyme, par voie de missives et d'écrits. C'est ainsi que le document que nous signalions sur les « Erreurs et fautes des Corcyréens », composé par un moine du mont Athos, atteste l'effort de propagande anti-latine, secrète et diffuse, des hagiorites à Corfou. Certes, ce document enregistre encore des relations assez paisibles entre Grecs et Latins, mais il est à présumer que c'est sous l'influence de pamphlets de cette espèce que les rapports se sont gâtés par la suite dans le sens indiqué par les bulles papales. Que

[1] *Appendice IV* (p. 445).
[2] Rodota, 135 ss.

Maxime, au cours de son séjour à la Sainte Montagne, ait, lui aussi, bataillé de la plume pour essayer de ramener à l'orthodoxie les Corfiotes ralliés à l'Union de Florence, cela paraît donc assez vraisemblable.

Et voici que son talent poétique vient indirectement fournir une indication sur un des pays qu'il eut mission de visiter. Les épitaphes qu'il composa pour être gravées sur le reliquaire de Niphon II, constituent à cet égard un témoignage de premier ordre [1]. Elles mentionnent le nom du donateur, Jean Néagoé Basarab IV, voïvode de Valachie à partir de 1512 et fils spirituel de Niphon, dont nous savons qu'il décida de transférer les restes en son pays [2]. Dans ce but, entre 1514 et 1515, il envoya au mont Athos une ambassade pour solliciter la remise de la dépouille de Niphon. L'exhumation aurait suscité divers phénomènes miraculeux, qui décidèrent les moines à entourer la translation d'une certaine solennité [3]. De nombreuses délégations des différents couvents prirent part aux cérémonies et se rendirent en Valachie, dans l'espoir sans doute d'obtenir des dons généreux. L'arrivée du corps du patriarche au monastère de Dealului suscita de nouveaux prodiges, à la suite desquels les moines athonites demandèrent à Néagoé le retour à l'Athos d'une partie des reliques du saint [4]. Leurs vœux furent exaucés et c'est à cette occasion que le prince fit présent aux hagiorites d'un reliquaire en argent doré [5]. L'existence des projets d'inscription com-

[1] Deuxième et troisième épitaphes de Niphon II (*Appendice II, 4. 5*).

[2] Popescu, 790.

[3] *Patérikon du mont Athos*, II, 125 ss.

[4] Popescu, *Loc. cit.*

[5] Le reliquaire offert par Néagoé est décrit par Millet, Pargoire et Petit, 161 s.

posés par Maxime atteste sa présence dans la mission en Valachie et y souligne son rôle. Il peut donc avoir en vue ce pays, mi-latin, mi-orthodoxe, lorsqu'il fait état de disputes soutenues contre les catholiques, disputes qui, grâce à sa puissance de persuasion, lui ont valu honneurs et riches aumônes. Effectivement, les dons faits par Néagoé Basarab aux Athonites furent considérables, et ceux en faveur de Vatopédi tout particulièrement [1].

Cependant on ne peut limiter l'activité missionnaire de Maxime à la seule polémique avec les Latins ni donner à celle-ci une place primordiale parmi les buts qu'il s'était assignés. Lui-même n'y voit qu'une croisade d'une espèce particulière parmi d'autres qu'il avait entreprises, puisqu'il déclare n'avoir subi nulle part de déshonneur dans ses missions, « même » lorsqu'il s'est attaqué aux Latins [2]. Il a donc généralement exercé son apostolat sans les combattre. Sa grande préoccupation, à en juger par ses œuvres moscovites, était de prêcher la rénovation morale, et l'état de déchéance de la société grecque asservie ouvrait devant lui un vaste terrain de lutte pour l'idéal de la vie chrétienne. Ce domaine s'étendait à tout le Proche-Orient, où les patriarcats orthodoxes de Constantinople, de Jérusalem et d'Alexandrie étaient tombés l'un après l'autre sous la domination du Croissant.

Certains passages des œuvres de Maxime nous autorisent à croire que ses voyages l'ont mené bien au delà des pays balkaniques, notamment jusqu'aux pyramides. En outre, le patriarche Joachim d'Alexandrie, dans

[1] Popescu, 790.
[2] Texte cité ci-dessus, p. 324.

Maxime, au cours de son séjour à la Sainte Montagne, ait, lui aussi, bataillé de la plume pour essayer de ramener à l'orthodoxie les Corfiotes ralliés à l'Union de Florence, cela paraît donc assez vraisemblable.

Et voici que son talent poétique vient indirectement fournir une indication sur un des pays qu'il eut mission de visiter. Les épitaphes qu'il composa pour être gravées sur le reliquaire de Niphon II, constituent à cet égard un témoignage de premier ordre [1]. Elles mentionnent le nom du donateur, Jean Néagoé Basarab IV, voïvode de Valachie à partir de 1512 et fils spirituel de Niphon, dont nous savons qu'il décida de transférer les restes en son pays [2]. Dans ce but, entre 1514 et 1515, il envoya au mont Athos une ambassade pour solliciter la remise de la dépouille de Niphon. L'exhumation aurait suscité divers phénomènes miraculeux, qui décidèrent les moines à entourer la translation d'une certaine solennité [3]. De nombreuses délégations des différents couvents prirent part aux cérémonies et se rendirent en Valachie, dans l'espoir sans doute d'obtenir des dons généreux. L'arrivée du corps du patriarche au monastère de Dealului suscita de nouveaux prodiges, à la suite desquels les moines athonites demandèrent à Néagoé le retour à l'Athos d'une partie des reliques du saint [4]. Leurs vœux furent exaucés et c'est à cette occasion que le prince fit présent aux hagiorites d'un reliquaire en argent doré [5]. L'existence des projets d'inscription com-

[1] Deuxième et troisième épitaphes de Niphon II (*Appendice II, 4. 5*).

[2] Popescu, 790.

[3] *Patérikon du mont Athos*, II, 125 ss.

[4] Popescu, *Loc. cit.*

[5] Le reliquaire offert par Néagoé est décrit par Millet, Pargoire et Petit, 161 s.

posés par Maxime atteste sa présence dans la mission en Valachie et y souligne son rôle. Il peut donc avoir en vue ce pays, mi-latin, mi-orthodoxe, lorsqu'il fait état de disputes soutenues contre les catholiques, disputes qui, grâce à sa puissance de persuasion, lui ont valu honneurs et riches aumônes. Effectivement, les dons faits par Néagoé Basarab aux Athonites furent considérables, et ceux en faveur de Vatopédi tout particulièrement [1].

Cependant on ne peut limiter l'activité missionnaire de Maxime à la seule polémique avec les Latins ni donner à celle-ci une place primordiale parmi les buts qu'il s'était assignés. Lui-même n'y voit qu'une croisade d'une espèce particulière parmi d'autres qu'il avait entreprises, puisqu'il déclare n'avoir subi nulle part de déshonneur dans ses missions, « même » lorsqu'il s'est attaqué aux Latins [2]. Il a donc généralement exercé son apostolat sans les combattre. Sa grande préoccupation, à en juger par ses œuvres moscovites, était de prêcher la rénovation morale, et l'état de déchéance de la société grecque asservie ouvrait devant lui un vaste terrain de lutte pour l'idéal de la vie chrétienne. Ce domaine s'étendait à tout le Proche-Orient, où les patriarcats orthodoxes de Constantinople, de Jérusalem et d'Alexandrie étaient tombés l'un après l'autre sous la domination du Croissant.

Certains passages des œuvres de Maxime nous autorisent à croire que ses voyages l'ont mené bien au delà des pays balkaniques, notamment jusqu'aux pyramides. En outre, le patriarche Joachim d'Alexandrie, dans

[1] Popescu, 790.
[2] Texte cité ci-dessus, p. 324.

une lettre adressée en 1545 à Ivan le Terrible, demande la libération de Maxime et son retour à l'Athos, et le qualifie de « Docteur de la confession orthodoxe ». Il y déclare que Maxime est connu en Orient de diverses « personnalités importantes »; trente ans après son départ pour Moscou, elles se souviennent encore de lui et intercèdent en sa faveur « oralement et par écrit ». « Il a enseigné, écrit le patriarche, il a instruit et servi beaucoup de chrétiens, non seulement dans ton royaume russe, mais ailleurs encore où il eut l'occasion d'aller » [1]. Une connaissance si précise, de la part du patriarche d'Alexandrie, de l'activité de Maxime avant son départ pour la Russie suggère l'hypothèse de missions en Égypte, sous l'égide du monastère de Vatopédi. Le souvenir de la prédication bienfaisante de notre moine y aurait persisté de longues années après son passage [2]. En fait il n'y a rien d'exceptionnel à de tels voyages accomplis par des moines de l'Athos. Ils devaient même paraître si naturels qu'un firman apocryphe, sans doute fabriqué par les religieux de Xéropotamou [3], nous montre une ambassade de ce couvent athonite se rendre en Égypte, en 1517, pour demander une exemption d'impôts au sultan Sélim I[er]. Nous avons aussi, de la plume même de Maxime, une description des pyramides qui reflète certainement des impressions vécues. Un extrait en convaincra le lecteur : « Combien y a-t-il de marches, dit-il

[1] *Actes historiques*, 540.

[2] Ajoutons comme trace possible du passage de Maxime en Égypte l'existence d'un manuscrit d'une de ses œuvres à la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, le *cod. 285*, non daté (VOGEL et GARDTHAUSEN, 285).

[3] BINON, 143-154, qui analyse longuement cette pièce, oppose, en effet, de sérieux arguments à son authenticité.

en parlant de la grande pyramide, je ne saurais le dire, car je l'ai oublié; mais il y en a beaucoup. Tout le monde n'ose les gravir et monter au sommet, mais seulement ceux qui sont très agiles et, lorsqu'on veut redescendre, il faut le faire en se tournant la face vers les marches et en s'y appuyant, et descendre ainsi à reculons, lentement et avec peur, car la hauteur est démesurée et le nombre des marches éblouit l'esprit et les yeux »[1].

***

Dans le vaste champ où s'exerçait son zèle missionnaire, — îles grecques, Valachie et jusqu'à la lointaine Égypte, — on peut croire que Maxime se dépensa sans compter et y conquit sa renommée d'apôtre. Cependant, de toutes ses missions, celle de Moscou allait se révéler de loin la plus importante, car c'était elle qui allait faire de notre hagiorite un personnage de premier plan dans l'histoire de l'Église orthodoxe au XVI[e] siècle. On se demandera toutefois si le rôle décisif que Maxime se préparait à jouer en Russie s'annonçait déjà comme tel au moment où se décida son départ pour Moscou. Nous le croyons, quoique cette opinion se fonde sur des indices plutôt que sur des témoignages explicites. Aucune preuve certaine n'existe d'une mission d'envergure confiée par l'Église grecque à Maxime; si jamais elle a existé, elle fut discrète et officieuse, et l'historien en est réduit aux seules ressources de sa perspicacité pour démêler sous les apparences le véritable

[1] « Commentaire d'une homélie de saint Grégoire » (MAXIME LE GREC, III, 46).

fond des choses. Au contraire, les sources paraissent même concourir à minimiser le caractère extraordinaire de la mission de Maxime et de son choix. Du côté russe, les annales qui en ont conservé le souvenir, soutiennent qu'il n'est venu que pour « une collecte d'aumônes »[1] et, lors de son procès, le métropolite Daniel déclare, lui aussi, que c'est « pour demander la charité » qu'il a été délégué de la Sainte Montagne[2]. Il y a dans ces témoignages contemporains un désir certain d'effacement, qui peut sembler paradoxal à première vue. Et, sans doute, envoyer aux Russes pour des travaux littéraires un moine instruit n'était pas, de la part des Athonites, un service désintéressé; ni eux-mêmes[3], ni Maxime[4] ne font mystère du ferme espoir qu'ils ont d'être largement récompensés. Mais ces mobiles accessoires ne doivent pas faire oublier que le départ de Maxime fut décidé à la suite d'une demande écrite de Basile III, adressée à la Sainte Montagne par l'entremise d'une ambassade officielle. Cette missive sollicitait formellement l'envoi à Moscou d'un « traducteur de livres » grecs, pour des travaux

[1] On lit dans les annales russes, à la date du 4 mars 1518, l'indication de l'arrivée des *startzy* hagiorites, dont Maxime, « pour implorer, avec force prosternations et par suite de la pauvreté des couvents du mont Athos, le secours du Grand Prince et lui demander la charité » (Annales Sophiennes, Annales du couvent de la Résurrection, Annales de Nicon, Annales de Lvov, Livre des Degrés, etc. *Cf. Collection complète des annales russes*, VI, 260 s.; VIII, 263; XIII, 28; XX, I, 393; XXI, 595).

[2] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 4).

[3] L'higoumène Anthime écrit au métropolite Barlaam que, grâce aux services rendus par Maxime, il espère faire « accroître les largesses du Grand Prince » (*Actes historiques*, 176).

[4] Maxime invite Basile III à ne pas oublier « la pauvreté du couvent sacré de Vatopédi », que son envoi en Moscovie a eu pour but d'alléger (« Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier », MAXIME LE GREC, II, 317).

ecclésiastiques dont tout laissait prévoir l'importance [1]. On se heurte ainsi à des données plutôt discordantes et la lettre du Grand Prince vient s'inscrire en faux contre la version des chroniques et des actes du procès. Le désir des Moscovites de dissimuler l'initiative qui incontestablement leur incombe, est manifeste.

Du côté des sources grecques, même phénomène. Les lettres des supérieurs athonites de Maxime se montrent singulièrement discrètes sur la désignation et les circonstances qui l'inspirèrent. Elles paraissent exclure toute intervention du patriarche de Constantinople. A les en croire, le choix de Maxime serait uniquement l'œuvre du protos du mont Athos, Siméon, et des supérieurs de Vatopédi [2]. Or des témoignages suffisamment nombreux du XVI[e] siècle incitent à penser que Maxime fut choisi par le patriarche lui-même [3], malgré les efforts déployés par les Moscovites pour tenir ce dernier à l'écart de l'affaire [4].

[1] « Missive de Basile III au mont Athos » (OBOLENSKI, *Actes*, 31 s.). — Maxime lui-même affirme catégoriquement être venu en Moscovie à la suite d'une demande écrite du Grand Prince Basile III (« Instruction de l'affaire de Maxime », OBOLENSKI, *Recueil*, 4; « Confession de foi orthodoxe » et « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier », MAXIME LE GREC, I, 37; II, 299). Même témoignage chez son disciple, le moine Sylvain, dans sa « Préface au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur les Évangiles » (IAGUITCH, 628).

[2] OBOLENSKI, *Actes*, 33; *Actes historiques*, 176.

[3] Voir ci-dessous, p. 343, l'exposé de cette question.

[4] Profitant de la très large indépendance dont jouissent les monastères de l'Athos, Basile III s'est adressé à la Sainte Montagne sans recourir à l'intermédiaire du Patriarcat. A l'égard de celui-ci, il s'est contenté d'un simple geste de déférence en lui envoyant un nécrologe afin qu'un office soit célébré à Constantinople à la mémoire des membres défunts de sa famille. Toutefois le contact de son ambassadeur avec le patriarche est soigneusement évité; tandis que ses émissaires Kopyl et Barabin, partant pour l'Athos, reçoivent mission de « remettre » au protos un nécrologe identique, l'ambassadeur Koro-

Comment donc expliquer cette volonté évidente, tant du côté grec que du côté russe, d'atténuer la portée d'un événement d'une importance réelle et d'amoindrir la valeur du messager choisi ? Il y a là un fait étrange, qui pique la curiosité. Pour la satisfaire, il suffit de rappeler dans quelle atmosphère politico-religieuse se déroulèrent les négociations, car c'est en elle qu'on trouve la raison de cette attitude des deux parties. Depuis bientôt trois quarts de siècles l'Église russe était séparée, en fait sinon en droit, de l'Église mère byzantine et il en résultait une situation confuse, peu propre à favoriser la franchise de part et d'autre. Les Moscovites ne tenaient sans doute pas à paraître abdiquer leur indépendance en reconnaissant les services des Grecs et l'aumône était un prétexte habile pour réduire l'événement à un simple fait-divers. De même les Grecs, fins diplomates entre tous, dissimulaient avec soin leur intention d'envoyer à Moscou un homme d'une valeur exceptionnelle, entièrement dévoué à leur cause et susceptible de ramener dans le giron du Patriarcat l'Église nordique, rebelle à son autorité depuis le concile de Florence et la chute de Constantinople. Cela explique notamment pourquoi le patriarche décida de déléguer à Moscou, en son nom propre, le métropolite de Zichnai, Grégoire, chargé de chercher à renouer les relations rompues avec le métropolite moscovite[1]. L'action de Maxime, théologien et apologiste, pourrait ainsi s'exercer sans les entraves d'une position officielle ; elle appuyerait celle de Grégoire

bov, se rendant chez Sélim Ier, est prié d'« envoyer » au patriarche celui dont il est porteur, lorsqu'il sera arrivé à Constantinople. L'ordre est rappelé à deux reprises avec la même nuance d'expression (*Monuments des rapports diplomatiques*, 128).

[1] « Missive du patriarche Théolipte » (*Actes historiques*, 175).

dans les coulisses, tout en restant dans le cadre apparemment modeste de sa propre mission [1]. Les événements que nous allons rapporter feront mieux comprendre encore pourquoi les Russes éprouvaient le besoin d'un bon « traducteur de livres » et pourquoi, de leur côté, les Grecs entendaient profiter des circonstances pour s'immiscer dans les affaires religieuses de Moscou. La thèse d'un rôle officieux confié à Maxime par le Patriarcat grec lui-même s'en dégagera plus solide.



L'abandon par l'Église russe d'une fidélité au patriarche œcuménique qu'elle avait scrupuleusement maintenue à travers les siècles, n'avait pas été sans ébranler sa propre stabilité. Elle connut une désagrégation interne [2], des dissensions au sein de la hiérarchie [3] et, en fin de compte, une sorte de libre pensée appelée communément « hérésie des judaïsants » [4]. Ainsi se déroula en

[1] On trouve, semble-t-il, le souvenir d'une mission officieuse de Maxime dans la relation de Tedaldi à Possevin, qui parle de son envoi par le patriarche « sans sauf-conduit » (PIERLING, *Un nonce*, 178 s.).

[2] En 1441, les évêchés orthodoxes de Galicie se détachèrent de la métropolie et passèrent sous la juridiction des Uniates. En 1458, la métropolie elle-même se scinda en deux Églises, celle de Lithuanie et celle de Moscou. Toutes deux prétendaient représenter la métropolie de Kiev, la *cathedra* primitive, et chacun des métropolites s'octroyait le titre de « métropolite de Kiev et de toute la Russie ».

[3] Pour y mettre fin le métropolite de Moscou exigea des évêques de sa province un serment de fidélité.

[4] On présente volontiers l'« hérésie des judaïsants » comme un phénomène isolé et on l'explique par le prosélytisme d'un groupe d'Israélites venus de Lithuanie. Dans une telle interprétation le succès du mouvement reste mystérieux pour qui connaît les opprobres, prohibitions et exceptions dont les Israélites étaient alors l'objet. Pour lui garder sa physionomie, il faut placer l'« hérésie » au nombre des maux et des dissensions qui caractérisent la période de l'histoire religieuse russe postérieure à la rupture avec le Patriarcat grec, tout comme la dissolution des mœurs dont font état les auteurs

Russie le même phénomène qui, à l'époque du Grand Schisme, avait ravagé l'Occident : l'autorité de l'Église une fois compromise, les bases dogmatiques de la religion elle-même semblaient devoir être remises en question [1]. Un des derniers actes du Grand Prince Ivan III († 1505) fut de réagir et de porter un coup décisif à l'«hérésie» qu'il avait tolérée pendant son règne. Assisté de l'héritier du trône, le futur Basile III, il ordonna l'exécution massive des hérétiques.

Cependant, pour être vraiment décisives et calmer l'excitation des esprits, ces mesures de rigueur auraient dû être étayées et complétées par une propagande doctrinale efficace. L'archevêque de Novgorod la Grande, Gennade Gonzov, comprit cette nécessité. Il se rendit compte qu'il fallait combattre les idées hétérodoxes sur leur propre terrain et agir par la persuasion. Mais l'Église russe, séparée du monde grec, se trouvait privée des sources intellectuelles qui l'alimentaient jusqu'alors. Aussi l'archevêque préféra-t-il se tourner vers l'Occident pour y chercher un appui spirituel, et il institua une commission de traducteurs latins. Le principal d'entre eux était un certain Benjamin, « prêtre et religieux de l'Ordre de saint Dominique, slave d'origine » [2]. Ils furent chargés, entre autres, de compléter

contemporains. Cette libre pensée de la fin du XVe siècle moscovite s'étant portée sur le terrain théologique, on s'acharna sur l'interprétation des prophéties de l'Ancien Testament.

[1] « Un trouble, écrit JOSEPH DE VOLOTSK, 45, se produisit parmi les chrétiens, tel que la terre de Russie n'en avait encore jamais connu depuis le temps où le soleil de la dévotion chrétienne avait resplendi sur elle... Les doctrines de la foi sont débattues sur les marchés publics comme dans l'intimité des demeures ; partout on exprime des doutes ».

[2] *Cf.* le colophon du manuscrit de la Bible, de la fin du XVe siècle, de la collection Pogodine (GORSKI et NÉVOSTROUEV, I, 127).

la version slavonne de l'Écriture [1]. Mais ce « détournement de la Bible slavonne du lit de la tradition grecque vers celui de la tradition latine », c'est-à-dire la substitution du texte de la Vulgate à la version des Septante, ainsi que la « dense atmosphère latine » dont s'entourait saint Gennade à Novgorod [2] n'étaient point pour plaire à Moscou, où l'hostilité séculaire envers le monde catholique restait extraordinairement tenace [3]. L'éminent archevêque fut destitué en 1504, sans que les raisons invoquées par Ivan III fussent suffisamment graves pour justifier cette rigueur envers un aussi haut dignitaire.

Toutefois, après un temps d'arrêt causé par la réaction du pouvoir séculier, l'idée qui avait guidé Gennade continua à faire son chemin. Son entreprise avait attiré l'attention sur l'importance de l'érudition religieuse et c'est à son souvenir que se rattache sans doute le projet de Basile III d'instituer, quelque dix ans après la dissolution de la commission de Novgorod, une nouvelle

[1] La Bible slavonne, demeurée inachevée, fut complétée par la traduction des Paralipomènes et des livres d'Esdras, de Néhémie, de Judith, d'Esther, des Machabées, des Proverbes, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique. On y joignit un manuel de liturgie latine: la *pars VIII* du *liber VIII* du *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand. On traduisit aussi des traités de polémique contre les Juifs: le *De Messia eiusque adventu* de Nicolas de Lyre et l'ouvrage d'un certain Samuel, Juif converti, *De adventu Messiae*. Benjamin y ajouta, sous le titre de « Bref discours », un traité de son cru sur la question des biens ecclésiastiques et monastiques.

[2] Outre la commission de traducteurs, l'archevêque Gennade avait organisé à Novgorod des cours de latin pour les jeunes nobles. Sa nouvelle Bible slavonne adoptait l'ordre des livres de la Vulgate; comme dans celle-ci, les livres de Samuel y recevaient le nom de livres des Rois; on trouvait en note des citations d'auteurs latins; enfin, des tournures de phrases latines et des mots latins étaient introduits dans le texte slavon.

[3] Néanmoins la traduction de Gennade s'imposa plus tard et c'est elle qui servit de base à la première Bible russe imprimée, en 1663.

commission de travaux littéraires sous la direction d'un moine hagiorite. Il était naturel que ce prince à demi Grec, fils de Sophie Paléologue, souhaitât voir l'Église russe profiter du riche trésor de science de l'Église byzantine.

Les circonstances favorisaient donc une reprise du colloque interrompu entre Russes et Grecs. Les « Dits » sur Maxime nous dépeignent l'intérêt soudainement éveillé à Moscou, après dix ans de règne de Basile, pour les manuscrits religieux grecs qui dormaient enfouis, « pâture des mites »[1], dans les caves du Kremlin. « Les anciens Grands Princes » y avaient entassé « dans des coffres », au temps où l'Église russe était dirigée par le clergé byzantin, « une quantité importante de livres grecs, inintelligibles aux Slaves »[2]. Incité par « le zèle de la cause divine », Basile se décida à faire une démarche en Grèce pour engager un traducteur compétent[3]. Il chercha aussi à tirer parti des restes de la commission latine de Novgorod et adjoignit à Maxime, lors de son arrivée à Moscou, deux de ses anciens membres, Démétrius Gérasimov et Blaise. Un destin malicieux allait ainsi faire succéder au dominicain Benjamin l'ex-dominicain Maxime Trivolis.

La première œuvre qui sera soumise à ce nouvel atelier de traducteurs sera la volumineuse *Catena* ou « Recueil des commentaires des Pères grecs sur le psautier »,

[1] L'expression est de Maxime, « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires du psautier » (Gorski et Névostrouev, II, I, 83, *cod. 71*). Elle manque dans l'édition de l'Académie de Kazan (Maxime le Grec, II, 299).

[2] « Dit sur Maxime le Philosophe » (Bélokourov, xxxi). *Cf.* « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires du psautier » (Maxime le Grec, II, 316).

[3] *Ibid.*, 299.

communément appelé le « Psautier commenté ». Le sens prophétique des psaumes avait été naguère au centre des discussions soulevées par les « judaïsants », dont l'interprétation « conforme à l'hérésie » en « travestissait le sens », au dire de l'archevêque Gennade et de saint Joseph de Volotsk[1]. Désormais, grâce à la traduction de ce livre, l'Église russe allait être dotée « d'un trésor inépuisable de sagesse salutaire, les commentaires systématiques des cent cinquante psaumes inspirés de Dieu, œuvre excellente, susceptible d'armer efficacement le lecteur contre la malice des tenants de l'hérésie et même de détruire jusqu'à la racine l'ivraie satanique »[2]. Maxime accordait à cette entreprise une portée si grande qu'il estimait avoir été invité en Moscovie principalement pour l'accomplir[3]. Le besoin de commentaires, au lendemain de l'hérésie des « judaïsants », est, du reste, la marque distinctive de l'époque et, après le « Psautier commenté », Maxime sera chargé de traduire des commentaires patristiques sur les Actes des Apôtres et sur les Évangiles[4]. Toutefois, ces importants travaux littéraires n'épuisaient pas le programme. Pour rétablir l'Église moscovite dans la tradition byzantine la plus pure, il fallait vérifier les versions des livres religieux et corriger les erreurs des anciens traducteurs et copistes « qui avaient rendu défectueux les textes

[1] GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 564, n. 1 ; JOSEPH DE VOLOTSK, 44.

[2] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires du psautier » (MAXIME LE GREC, II, 303).

[3] *Ibid.*, 316 s.; « Lettre au tsar Ivan Vassiliévitch » (*Ibid.*, 378).

[4] *Cf.* « Postface du commentaire des Actes des Apôtres » (ARSÈNE, 86 ss.) et « Préface du moine Sylvain » (IAGUITCH, 626 ss.).

d'inspiration divine »[1]; il fallait encore reviser le droit canon russe à l'aide du nomocanon grec, en éliminer les paragraphes apocryphes et préciser l'interprétation des mots dont le sens avait évolué. On y ajouta en outre la traduction d'un commentaire du Nomocanon par Balsamon[2]. Tous ces détails révèlent l'ampleur des projets conçus par Basile III, sur les conseils du *staretz* Bassien, prince Patrikéev, «le très influent favori du Grand Prince»[3], et avec l'assentiment du métropolite Barlaam. Maxime s'est bien rendu compte de l'importance de la tâche qu'on lui réservait en Moscovie et, plus tard, il se plaît à la relever dans une missive adressée à un concile d'évêques russes[4]. Le baron Sigismond Herberstain, ambassadeur de l'empereur Ferdinand Ier à

[1] « Confession de foi orthodoxe » (MAXIME LE GREC, I, 37). La part prise aux travaux de revision des textes sacrés par les traducteurs attitrés du « département des ambassades », Démétrius Gérasimov et Blaise, prouve que le travail fut effectué sur l'ordre du Grand Prince. Furent ainsi corrigés le Pentekostarion, l'Horologion et, conjointement avec la traduction des commentaires, le psautier, l'évangéliaire et les Actes des apôtres. Le texte slavon du Symbole de la foi fut rectifié en plusieurs passages où il s'était écarté du texte authentique (*Ibid.*, 33; « Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 9. 10. 12. 13; ZÉNOBE, *Témoignage véridique*, 966 s.).

[2] MACAIRE, VIII, 150-157; GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 658-661. Le *staretz* Bassien, prince Patrikéev, disait: « Tous nos livres d'église sont infidèles et nos canons ne sont pas des règlements, mais des dérèglements. Avant Maxime, lorsqu'on se servait de ces livres, on blasphémait au lieu de glorifier et prier Dieu » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 10).

[3] *Ibid.*, 11.

[4] Maxime écrit: « Venu ici sur l'invitation du souverain autocrate de toute la Russie, le Grand Prince Basile Ivanovitch, d'heureuse mémoire, je ne suis pas resté oisif ou inactif, mais, conforté par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ et par vos prières, j'ai traduit de la langue grecque en russe le Recueil des commentaires des cent cinquante psaumes, œuvre remarquable et pleine de nourriture spirituelle, ainsi que différents autres livres inspirés de Dieu; j'en ai traduit certains et corrigé d'autres qui étaient gravement travestis par les copistes » (« Brève réponse au concile », PHILARÈTE, archevêque, 84 s.).

Moscou, la souligne lui aussi dans la note qu'il consacre à notre Grec [1].

Rien de surprenant, dès lors, à ce que les Moscovites aient dépêché une ambassade spéciale au mont Athos pour en ramener un moine versé dans les lettres ecclésiastiques. Il s'agissait de consolider les bases de la tradition orthodoxe en Russie et de garantir l'avenir de son Église. De cette œuvre réformatrice, on attendait un véritable renouveau religieux. Mais il est clair aussi que ce recours à l'érudition grecque fournissait au Patriarcat une occasion favorable pour essayer de reprendre son ascendant sur la métropolie émancipée. Déjà il voyait poindre le retour de cet âge d'or qu'il avait connu avant la prise de Constantinople, lorsque la Moscovie constituait pour lui une source abondante de revenus et d'avantages. On va le voir s'efforcer de faire tourner la mission russe à son profit, dès que les émissaires de Basile III auront mis le pied sur la terre byzantine.

C'est probablement vers l'époque du grand incendie qui ravagea Constantinople, le 25 août 1515, que la caravane, partie de Moscou le 15 mars, atteignit l'ancienne capitale impériale [2]. Elle comptait Kemal Bey, légat turc qui rentrait au pays, les deux hagiorites Mélèce de Saint-Athanase et Niphon de Vatopédi revenant d'une tournée de collectes, le boïar Basile Korobov envoyé par Basile III auprès du sultan pour lui pro-

[1] HERBERSTAIN, 44, indique que Maxime avait été envoyé en Moscovie pour entreprendre la correction des livres liturgiques et canoniques.

[2] Départ de Moscou le 15 mars 1515 (missive de Basile III à Sélim), arrivée à Riazan avant le 20 mars (rapport de Korobov), arrivée à Azov « le vendredi de la troisième semaine de Pâques », soit le 28 avril (missive de Korobov), huit semaines passées à Kaffa (autre missive de Korobov). (*Monuments des rapports diplomatiques*, 106. 129. 140. 141. 229).

poser une alliance [1], enfin les deux délégués se rendant à l'Athos et qui se nommaient Basile Kopyl et Ivan Barabin. Très à propos, Basile III s'était soudain souvenu que son père Ivan III, décédé quelque dix ans plus tôt, lui avait prescrit dans son testament de faire un don de mille roubles aux Athonites et il y avait joint une somme égale en son propre nom [2]. Il faisait en outre porter aux monastères divers cadeaux: un grand calice en argent, des ornements liturgiques, des voiles pour décorer les saintes icones. Depuis la rupture entre Moscou et Constantinople, jamais la Grèce n'avait reçu de Russie pareils dons! On conçoit l'émotion que l'arrivée des envoyés moscovites chargés de ces richesses suscita à Constantinople aussi bien qu'à l'Athos, et le retentissement que le faste dont s'entourait la démarche du Grand Prince dut avoir dans toute la Turquie.

Mis en appétit par l'annonce de l'arrivée des Russes, les Athonites, appauvris à cette époque au point de voir les vocations subir un grand déclin, attendaient avec avidité ces richesses inespérées. Mais leur patience fut mise à l'épreuve pendant neuf longs mois. L'ambassade moscovite fut d'abord arrêtée à Constantinople; seul Kopyl fut enfin autorisé à poursuivre sa route. Encore n'alla-

[1] L'ambassadeur moscovite Korobov était chargé d'assurer Sélim de « la fraternité et amitié » de Basile III et de son désir d'être « l'ami de ses amis et l'ennemi de ses ennemis » (« Instructions remises à Korobov », *Ibid.*, 112). Mais un rapprochement avec Moscou n'entrait pas dans les vues de Sélim Ier, beau-fils du Khan Mengli Ghirai, dont les troupes tartares l'avaient soutenu en 1511 lors de son conflit avec son père Bajazet. Une telle alliance aurait porté ombrage à ses relations avec la Tartarie. Il la déclina donc, tout en promettant l'envoi, sollicité des Russes, d'un ambassadeur permanent à Moscou et il n'exécuta pas cette promesse.

[2] Si l'on songe que la valeur d'un rouble était alors celle de deux cents grammes d'argent, on appréciera les largesses du Grand Prince.

t-il pas au delà d'Andrinople et force lui fut d'y passer l'hiver auprès du sultan Sélim I[er]. Ce ne fut que pour « le grand jour de Pâques », le 23 mars 1516, qu'on lui accorda licence de gagner la Sainte Montagne[1].

Quelles furent les raisons de ces retards, alors que, de Constantinople, seize jours auraient suffi pour gagner l'Athos? Nous pensons qu'elles furent de deux ordres. Et d'abord, d'âpres convoitises s'étaient éveillées chez les Turcs au spectacle des somptueuses libéralités de Moscou. Les documents russes contemporains soulignent leur cupidité à la vue des dons du Grand Prince. Barabin fait savoir à Moscou qu'à l'arrivée de la délégation à Constantinople des droits ont été perçus sur les présents et que l'administration ottomane se prépare à en percevoir d'autres encore[2]. A Andrinople, chaque démarche de Kopyl pour obtenir l'autorisation de poursuivre sa route fut certainement l'occasion d'en soutirer quelque bénéfice. Les lettres des Athonites se plaignent de ce que Kopyl ne soit parvenu jusqu'à eux qu'« à grand'peine et après avoir subi des pertes appréciables par l'action des impies fils d'Agar ». Des dons de Basile III, ajoutent-elles, il ne leur a apporté que ce qu'il a réussi à « arracher » littéralement des mains des infidèles[3].

Cependant le prélèvement d'un tribut sur les libéralités destinées au mont Athos n'explique pas à lui seul les atermoiements des Turcs dans l'octroi du laissez-passer demandé par les Russes. Des raisons d'ordre

[1] *Ibid.*, 369.

[2] « Rapport de Mamonov » (*Monuments des rapports diplomatiques*, 370).

[3] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » et « Missive de l'higoumène Anthime » (OBOLENSKI, *Actes*, 33; *Actes historiques*, 176).

politique les y poussaient aussi. La Sublime Porte avait été certainement mise en éveil par son ambassadeur Kemal au sujet de ce qui se passait en Moscovie; de là les « interrogatoires » répétés auxquels Kopyl fut soumis et qu'enregistre la missive des supérieurs de Vatopédi [1]. Sans nul doute aussi le Divan voyait dans un rapprochement entre l'Église russe et l'Église grecque des occasions d'intrigues et d'interventions étrangères dans les affaires byzantines. Toute immixtion de Moscou, en particulier, était bien faite pour rendre les Ottomans méfiants. Seule, en effet, parmi tous les pays de confession orthodoxe, la Moscovie avait conservé son prince vrai-croyant et celui-ci, descendant des Paléologues par sa mère, pouvait briguer le titre de successeur des empereurs de Byzance. Que cette situation rendît Basile odieux aux Turcs, Maxime devait en témoigner lui-même devant les Moscovites, le jour où il les menaça de la colère du sultan, « qui, dit-il, viendra s'emparer de cette terre russe, parce qu'il ne peut souffrir les parents des empereurs de Constantinople, et que le Grand Prince Basile est petit-fils de Thomas de Morée » [2]. Entre Moscou et Byzance s'interposait donc le Croissant, qui n'était rien moins que bien disposé envers les émissaires moscovites; il tenait en tout cas à exercer son contrôle et à sauvegarder ses intérêts propres dans le jeu complexe qui se préparait.

Il est à peu près certain que les démarches et négociations pour trouver un traducteur grec à expédier en Russie se déroulèrent pendant tout le temps que

[1] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » (*Loc. cit.*).

[2] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5).

les envoyés de Basile furent empêchés de rejoindre la Sainte Montagne. Elles mirent aux prises l'Athos, le Patriarcat et la Sublime Porte et aboutirent finalement à la désignation de Maxime Trivolis. On peut croire que les deux instances suprêmes, le Patriarcat et la Porte, eurent une part prépondérante dans ces débats. Que le patriarche l'ait envoyé, divers témoins contemporains l'affirment formellement: le baron Herberstain en a recueilli l'écho à Moscou et Tedaldi le rapporte lui aussi dans sa communication au nonce Possevin[1]. De leur côté les premières « Vies » de Maxime relatent tantôt que c'est le patriarche, tantôt le sultan qui s'est occupé de chercher un homme capable de répondre aux désirs du Grand Prince et que c'est de leur part que Maxime lui fut expédié. Il y a dans ces propos quelque lointain souvenir des mois passés par Kopyl et Barabin en tractations ardues sur le choix du personnage. Le patriarche avait poussé ses recherches en Thrace, en Macédoine et jusqu'à Salonique, et ce zèle montre suffisamment à quel point l'élu éventuel devait être digne de sa confiance. En fin de compte deux candidats furent proposés à son choix par le mont Athos, un moine du nom de Daniel, et Maxime[2]. Quant au sultan, il avait d'abord songé à un laïc, moins apte qu'un ecclésiastique à servir d'agent du Patriarcat et à ménager un rapprochement entre les deux Églises. Mais le personnage qu'il avait en vue, marié et père de famille, déclina l'offre et lui suggéra le choix de Maxime, un ancien condisciple[3].

[1] HERBERSTAIN, 44; PIERLING, *Un nonce*, 178.

[2] « Dit sur Maxime le Philosophe » (BÉLOKOUROV, XXXI ss.).

[3] « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec » (*Ibid.*, XVIII s.). — Peut-être s'agit-il de Jean Grégoropoulos, disparu d'Italie en même temps que Michel Trivolis et dont nous savons qu'il s'était fiancé en Crète.

Ainsi, de part et d'autre, l'attention était attirée sur le nom de notre héros.

Au mont Athos, Maxime devait apparaître comme le candidat tout indiqué. En le recommandant aux Moscovites, ses supérieurs ne manquèrent pas d'insister sur sa compétence philologique et théologique: « Le frère Maxime, écrivent-ils, est un habile traducteur et interprète, tant dans le domaine des livres religieux que dans celui des écrits dits helléniques » [1]. Nul mieux que lui, en effet, n'était préparé au rôle de critique et de philologue qui allait lui être dévolu, et ces travaux de traduction ressemblaient beaucoup aux occupations qu'il avait connues autrefois à Florence, à Venise et à la Mirandole, avant de les continuer à l'Athos. La philologie appliquée à la patristique était l'âme de sa technique, l'armature de ses recherches. Son choix s'imposait à qui connaissait ses antécédents italiens et avait suivi sa carrière en Orient. Certes, le Grand Prince exprimait le désir de voir déléguer à Moscou le hiéromoine et père spirituel Sabbas, sans doute parce qu'il jouissait d'une réputation assurée comme traducteur et qu'il connaissait le slavon [2]. Maxime ignorait tout de cette langue, mais la confiance de ses confrères en son savoir était telle que cette lacune ne pouvait constituer à leurs yeux un obstacle valable: dans leur réponse au prince ils se dirent certains qu'il l'« apprendrait rapidement » [3]. En plus de ce crédit à la science philologique de Maxime, des raisons plus hautes ont certainement motivé les

[1] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » et « Missive de l'higoumène Anthime » (OBOLENSKI, *Actes*, 33; *Actes historiques*, 176).
[2] « Missive de Basile III au protos du mont Athos » (OBOLENSKI, *Actes*, 32).
[3] « Missive de l'higoumène Anthime » (*Actes historiques*, 176).

suffrages de ses supérieurs. Si ceux-ci l'ont présenté au patriarche, c'est qu'ils le savaient riche des dons intellectuels capables d'assurer le succès de sa mission; mais il est vraisemblable aussi qu'ils avaient reconnu en lui une personnalité incarnant au mieux l'idéal à défendre et à propager en Moscovie, celui de la cause grecque sur le terrain religieux et politique.

Au regard du patriarche, ce patriotisme à toute épreuve et ce zèle à plaider la cause de l'Église d'Orient devaient suffire à justifier son choix. Quoiqu'il ne subsiste aucune trace de rapports directs entre Maxime et le prélat qui occupait alors le siège de Byzance, Théolipte Ier, les relations que notre moine entretenait avec des dignitaires éminents de l'Église, notamment avec le Grand Rhéteur Manuel, laissent supposer qu'il n'était pas un inconnu au Patriarcat. D'autant plus que Théolipte avait été métropolite de Janina, ville voisine d'Arta, où il avait pu rencontrer certains membres de la famille des Trivolis, par exemple ceux de Corfou, et entendre parler de Maxime, sinon le connaître personnellement.

En ce qui concerne Sélim Ier, s'il finit par agréer Maxime, c'est que celui-ci, selon toute vraisemblance, n'était pas non plus un étranger pour la Sublime Porte. Des relations existaient entre Turcs et Athonites [1]. Le sultan lui-même n'était point sans s'intéresser à la Sainte Montagne. En 1513, au temps où Maxime y séjournait, il s'y serait rendu en grande pompe et les

[1] Dès la prise de Thessalonique, en 1430, les Athonites s'étaient empressés d'envoyer une délégation au conquérant pour lui demander sa protection (Fallmerayer, 261) et Mourad II avait doté la république monastique d'une véritable charte constitutionnelle (Binon, 296).

hagiorites auraient organisé en son honneur des réceptions et des fêtes; il les aurait quittés chargé de riches présents[1]. Inversement il arrivait aux Athonites de devoir recourir à Andrinople ou à Constantinople et d'y entrer en contact avec les autorités musulmanes[2]. Pour Maxime en particulier, il est plus que probable que ses relations sur le sol grec ont débordé les limites du monde orthodoxe et qu'il a été amené à fréquenter les milieux ottomans. On peut même se demander si ses talents littéraires ne lui ont point ouvert l'accès de cette cour mongole, installée au cœur de Byzance, où elle subissait l'influence de la civilisation asservie. Lors de son procès, les Russes reprocheront à Maxime d'avoir écrit de Moscou aux pachas turcs et au sultan[3], ce qui permet de croire que, jadis à l'Athos, il n'avait pas dédaigné une société qui gravitait autour de la Porte et dans laquelle faisaient tache de nombreux Grecs renégats. Le déclin de l'Église grecque à cette époque rend plausible cette conjecture[4]. Bref, les circonstances laissent supposer des relations de Maxime avec les autorités turques. Peut-être a-t-il été introduit auprès du sultan ou de ses intimes avant d'être investi de sa mission en Moscovie.

[1] HAMMER, 408; SMYRNAKIS, 110 s.

[2] Les Athonites en appelaient même à la juridiction musulmane pour trancher leurs différends internes. Voir, par exemple, un horismos de Mahomet II (1451) en faveur des moines de Saint-Paul, dans BINON, 295-298.

[3] « Procès-verbal des débats judiciaires aux procès de Maxime » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5).

[4] L'immixtion des Turcs dans les affaires religieuses grecques est fréquente à cette époque. Ainsi, au lendemain de la mort du patriarche Pacôme, Théolipte s'empresse de se rendre auprès du sultan pour lui demander sa nomination au patriarcat. Les écrivains grecs contemporains vont jusqu'à l'accuser de simonie. Il obtient par ces manœuvres le pontificat et le « Synode de l'Orient et de l'Occident » n'a plus qu'à s'incliner et à ratifier le choix du sultan.

Lorsque, dans les derniers jours de mars 1516, Kopyl, escorté d'officiers janissaires, arrive enfin au mont Athos [1], l'accord entre le Patriarcat, la Porte et l'Athos sur la désignation de Maxime est certainement réalisé. Cela explique la manière, expéditive pour l'époque, dont celui-ci est mis à la disposition de Kopyl. Le séjour de l'ambassade russe sur la presqu'île ne se prolonge guère au delà de trois mois. Les présents du Grand Prince sont remis aux moines et, bien qu'ils aient considérablement fondu en cours de route, ils sont encore assez importants pour que le protos puisse « les répartir chrétiennement et dans un esprit de justice entre tous les couvents de la Sainte Montagne, y compris les ascétaires environnants ». En outre, Kopyl remet à la Synaxis de tous les couvents, — et ce n'est pas la moindre des libéralités moscovites, — un rescrit autorisant les moines de l'Athos à collecter librement en Russie. Les offices demandés par le prince pour ses proches défunts sont célébrés « dans tous les monastères avec solennité ». La Grande Princesse Solomonie avait également confié à la prière des moines l'exaucement de son vœu le plus cher, car, circonstance lourde de menaces, elle n'avait encore donné aucun héritier à Basile III. Les hagiorites célèbrent des offices à son intention, implorant Dieu de prendre en considération ses « dons et aumônes » et de lui accorder, « selon le désir de son cœur », ce qu'il accorda « à la première et à la seconde Anne ». Ils lui font aussi parvenir « de l'eau bénite de l'Athos » et des « prosvires » ou pains bénits [2].

[1] « Rapport de Mamonov » (*Monuments des rapports diplomatiques*, 370).

[2] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » (OBOLENSKI, *Actes*, 32 s. *Cf.* aussi « Missive de l'higoumène Anthime », *Actes historiques*, 176). — On

Le mont Athos avait exécuté « bien et d'une façon convenable » toutes les cérémonies demandées par Moscou [1]. Restait à mettre en rapport avec l'émissaire moscovite le « traducteur lettré » demandé. Sabbas s'étant « excusé » en raison de ses infirmités et de son grand âge [2] et « la demande du prince moscovite ne pouvant être laissée sans suite » après d'aussi « abondants fruits de sa philanthropie » [3], Maxime fut mis par le protos à la disposition de Kopyl. L'higoumène Anthime de Vatopédi, lui aussi, « donna son adhésion » à ce départ [4]. Quant à Maxime lui-même, il déclare n'avoir pas accepté sans regimber cette mission aventureuse et n'avoir cédé qu'après avoir été « imploré de le faire par toute la confrérie » et « eu égard au grand dénuement du couvent sacré de Vatopédi » [5]. Toujours est-il qu'il finit par acquiescer et il quitta le mont Athos muni de « la bénédiction de toute la Sainte Montagne » [6].

L'envoi de Maxime en mission marque une tentative du Patriarcat byzantin pour reconquérir la métropolie russe. On assiste en même temps, à n'en point douter, à un suprême effort des Grecs pour s'assurer, en se

conçoit que l'appui moral que les hagiorites accordaient à Solomonie ait poussé Maxime, quelques années plus tard en Moscovie, à s'opposer au divorce de Basile III « pour cause de stérilité » ainsi qu'à la réclusion forcée de la princesse dans un couvent.

[1] « Missive de l'higoumène Anthime » (*Actes historiques*, 176).

[2] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » (OBOLENSKI, 33) ; « Missive de l'higoumène Anthime » (*Loc. cit.*).

[3] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier » (MAXIME LE GREC, II, 299).

[4] « Missive de l'higoumène Anthime » (*Loc. cit.*).

[5] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier » (*Loc. cit.*, 317).

[6] « Brève réponse au concile » (PHILARÈTE, archevêque, 84).

prévalant de la puissance moscovite, un appui contre les empiètements des envahisseurs. On va voir dans quelle atmosphère de lutte va enfin s'effectuer le départ.

C'est vers le mois de juin 1516 que l'envoyé du Grand Prince, accompagné de Maxime et d'un groupe de religieux grecs, quitta l'Athos pour gagner Constantinople [1]. Il emmenait aussi avec lui de Vatopédi tout un chargement de livres de nature à l'aider dans ses futurs travaux de traduction [2]. Mais, comme l'aller, le voyage de retour de la mission russe fut semé d'embûches: un nouvel arrêt d'environ neuf mois immobilisa l'expédition dans la capitale. Ce retard n'incombait en rien au Patriarcat, car les lettres de créance du métropolite Grégoire de Zichnai, envoyé personnel de Théolipte, étaient signées dès juillet 1516 [3]. Il ne pouvait être que le fait des Turcs. C'est ainsi en tout cas qu'il fut interprété à Moscou, et Basile III dépêcha en conséquence une protestation au sultan; mais le courrier qui en était chargé ne parvint même pas jusqu'en Crimée: il fut tué par les Tartares dans les steppes de la Russie méridionale [4]. Les événements de l'histoire turque nous

[1] La date du départ de Maxime de l'Athos ne peut être déterminée qu'approximativement, aucune missive des moines athonites n'étant datée. Toutefois la lettre d'introduction du patriarche Théolipte, remise au métropolite Grégoire se rendant à Moscou avec Maxime, étant de juillet 1516, on peut supposer que le groupe partant pour Moscou était réuni à ce moment à Constantinople, prêt au départ, et que, par conséquent, Maxime avait quitté le mont Athos avec Kopyl en juin.

[2] Les livres apportés de l'Athos par Maxime furent confisqués au moment de ses procès. Il les réclama plus tard en disant: « Rendez-moi les livres grecs apportés de là-bas (Athos), pour le bien de mon érudition et ma consolation morale » (« Lettre au prince Chouïski », MAXIME LE GREC, II, 419).

[3] « Juillet de la quatrième indiction », soit 1516 (*Actes historiques*, 175).

[4] « Missive de Basile III à Sélim Ier, du 22 avril 1517 » (*Monuments des rapports diplomatiques*, 426 s.).

fournissent quelques indications qui éclairent ce retard. Sélim Ier était parti d'Andrinople peu après le départ de Kopyl pour l'Athos. Lorsque la mission gréco-russe se trouva réunie en juillet à Constantinople, prête au départ, le sultan avait commencé une campagne en Syrie, où il devait ensuite hiverner avant de s'attaquer à l'Égypte. Il avait quitté la capitale le 4 djemâsî-ul-ewwel de l'hégire 922, soit le 5 juin 1516. Or les Grecs en partance pour Moscou formaient un groupe trop imposant pour que leur départ de Turquie pût s'effectuer sans éveiller d'inquiétude chez le vizir Piri Pacha, gouverneur de Constantinople. Maxime était, en effet, accompagné de deux moines vatopédiens lui servant d'escorte [1]; d'autres couvents y avaient joint leurs envoyés, dans l'espoir de les voir profiter des circonstances propices et rapporter une riche collecte [2]. De son côté, avec son légat le métropolite Grégoire, le patriarche envoyait son propre diacre servant Denys [3]. Devant l'ampleur d'une telle ambassade de l'Église byzantine auprès des Moscovites, le vizir fut-il pris de méfiance et préféra-t-il attendre le retour d'Égypte de Sélim,

[1] C'étaient « le hiéromoine messire Néophyte, confesseur », qui avait probablement la charge spirituelle de Maxime, et « le frère Laurent », bulgare, qui devait sans doute lui apprendre en cours de route le slavon; le russe de Maxime abonde, en effet, en bulgarismes (« Missive de l'higoumène Anthime », *Actes historiques*, 176).

[2] Le monastère de Saint-Pantaléon envoyait quêter le pro-higoumène Sabbas, l'hiéromoine Pacôme et le moine Matthieu (« Missive de l'higoumène Pacien, du couvent de Saint-Pantaléon » (*Actes historiques*, 117, no 123). Les annales russes ne signalent l'arrivée à Moscou que d'un seul de ces trois moines, le pro-higoumène Sabbas, mais elles rapportent aussi le nom du Serbe Isaïe, hiéromoine du monastère de Xéropotamou, faisant partie du même groupe, arrivé avant les autres à destination (« Annales de Nicon », *Collection des annales russes*, XIII, 28).

[3] « Missive du patriarche Théolipte » (*Actes historiques*, 171) et *Collection des annales russes* (*Loc. cit.*),

pour éviter d'assumer la responsabilité d'accorder à tous ces Grecs le permis de s'embarquer? Le retard de Sélim à revenir d'Égypte et la nouvelle de ses succès militaires ont pu, dans l'intervalle, créer l'ambiance favorable à la levée du veto; à moins que l'autorisation du départ n'ait dû être demandée au sultan lui-même.

Ces longs mois d'attente à Constantinople, Maxime les passa certainement à préparer sa mission et à se pénétrer de tout ce qu'on attendait de lui. Le Patriarcat put l'initier à loisir aux arcanes de sa politique religieuse en pays slave et lui inculquer le plan de campagne capable d'assurer à l'Église byzantine l'appui des Moscovites. Car, de cet appui, le besoin était pressant, tant sur le terrain politique que dans le domaine matériel. Sous Sélim Ier, en effet, toutes les églises de Constantinople avaient été menacées de séquestration, afin qu'il ne restât dans la capitale aucun édifice consacré à un autre culte que celui de l'Islam. Pour prévenir un tel désastre, Théolipte avait dû se rendre avec son clergé à Andrinople auprès du sultan et invoquer devant lui les dispositions du Coran en faveur des églises chrétiennes. D'ailleurs le danger de la persécution pesait sur les chrétiens eux-mêmes. Sélim les traitait de « scorpions » et, en 1514, n'avait-il pas fait périr ses quarante mille sujets chiites? Que les Grecs aient eu l'intention d'exciter les Russes contre les Turcs et qu'ils aient tâché de les faire intervenir dans la défense de leurs intérêts religieux et politiques, tout semble l'indiquer. On a vu les Athonites se plaindre ouvertement des agissements des «impies fils d'Agar» et rappeler à Basile III, dans leurs missives, « ses ancêtres Jean et Andronic Paléologue »,

protecteurs du couvent de Vatopédi[1]. Quant au patriarche Théolipte, dans la lettre d'introduction remise au métropolite Grégoire pour le métropolite Barlaam, il écrit que « l'Église œcuménique, mère de tous les chrétiens de confession orthodoxe, subit de grandes privations et offenses et n'est secourue d'aucun côté... C'est pourquoi, dit-il en terminant, nous t'envoyons notre délégué Grégoire »[2]. C'est là, on n'en peut douter, un appel direct à l'appui efficace des Moscovites en faveur de l'Église grecque.

***

S'il subsistait quelque doute touchant ces aspirations du monde byzantin asservi et les desseins de politique religieuse cachés sous les dehors de la mission envoyée à Moscou, l'attitude subséquente de Maxime en Russie suffirait à le dissiper. Sa conduite reflète avec éloquence tout le programme qu'on lui avait tracé. Avec habileté et prudence, il s'applique à réaliser cette double mission officieuse qui lui avait été confiée : prêcher le retour de l'Église russe dans le giron du Patriarcat œcuménique et, concurremment, s'efforcer de susciter une croisade russe pour la libération de Constantinople. Ainsi, il ne manque pas de faire miroiter, aux yeux de Basile, la gloire que serait pour lui la reconquête de l'antique Byzance. « Ah ! si nous pouvions, s'écrie-t-il, nous libérer par ta puissance de l'esclavage des impies et recouvrer

[1] « Missive du Collège des préposés de Vatopédi » (OBOLENSKI, *Actes* 33).
[2] « Missive du patriarche Théolipte » (*Actes historiques,* 175).

notre royaume, car tout est possible au Seigneur, qui jadis suscita des Gaules inférieures le grand empereur Constantin pour délivrer l'ancienne Rome subjuguée par l'impie Maxence! Ainsi aujourd'hui la Nouvelle Rome, tourmentée par les impies fils d'Agar, puisse-t-il daigner la libérer par la pieuse puissance de ton royaume et nous manifester ainsi en toi un héritier au trône de tes pères, et nous apporter à nous, pauvres Grecs, la lumière de la liberté, celle de sa miséricorde et de sa sollicitude »[1]. Mais Maxime ne paraît pas s'être contenté d'adjurations émouvantes à l'adresse du souverain russe. A son procès, on lui reproche d'avoir pris part aux machinations de certains Grecs, qui cherchaient à susciter une querelle entre Basile III et Sélim I[er]. A coup sûr, il n'est pas entièrement étranger aux manœuvres d'un autre moine grec, Sabbas, higoumène du monastère du Sauveur, et du Grec Iskander Pacha, envoyé du sultan en Moscovie[2]. De connivence avec eux, il s'emploie à embrouiller les fils de la situation diplomatique. C'est ainsi, par exemple, qu'il pousse Basile à attaquer le khan de Kazan, vassal des Turcs, dans le but secret d'entraîner Moscou dans un conflit avec les Ottomans[3].

[1] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier » (MAXIME LE GREC, II, 318).

[2] « Mais au lieu de travailler au bien du Grand Prince, toi et Sabbas, vous nourrissiez à son égard de mauvais desseins, vous complotiez et adressiez des lettres aux pachas turcs et au sultan lui-même, le poussant à la guerre contre le très pieux et christophile souverain et Grand Prince de toute la Russie, Basile Ivanovitch, et contre tout son pieux royaume... Vous connaissiez les desseins d'Iskander, ambassadeur de Turquie, qui se vantait de vouloir inciter à la guerre le monarque ottoman » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5).

[3] On possède en effet une lettre de Maxime à Basile III, dans laquelle le moine incite le souverain à prendre les armes contre la ville tatare de Kazan, « nid de serpents », et contre le khan de Crimée, « chien impur ». Il va jusqu'à

En matière religieuse, Maxime n'est pas moins résolu et son action s'exerce cette fois au grand jour. Sans relâche, il dénonce la situation canonique équivoque de l'Église russe séparée du siège patriarcal. Ses épîtres réfutent la thèse moscovite de la « déchéance de la foi » chez les Grecs du fait de leur sujétion aux Turcs, n'y voyant qu'un prétexte à leur rupture avec le patriarche: « Bien que les souverains temporels, les empereurs de Byzance, écrit-il, aient été chassés de la Grèce par la volonté de Dieu, le souverain spirituel, le patriarche, n'a pas été répudié par Dieu, ni privé de la grâce divine, et il continue, réconforté par elle, à maintenir ferme l'orthodoxie au milieu des impies »[1]. L'Église peut resplendir de sainteté même sous le joug des infidèles[2], et c'est à tort que les Russes ont cessé, au cours de la liturgie, de commémorer le patriarche œcuménique[3]. Même devant le concile réuni pour le juger, groupant tout le collège des évêques russes, des représentants

lui donner des conseils militaires: « Mais comme il est dangereux, sinon impossible, de combattre deux bourreaux à la fois », qu'il s'attaque d'abord à Kazan, « plus accessible ». Il doit fondre sur cet ennemi « sans tarder » et le « surprendre d'une façon inattendue », etc. (« Missive à Basile III sur une guerre contre Kazan », RJIGA, *Essai*, 113 s.). Cependant la guerre déclanchée par Basile III contre Kazan se termina au détriment des Russes et, à son procès, Maxime se vit reprocher d'avoir voulu provoquer par cette guerre un conflit entre Moscovites et Turcs: « Vous disiez aussi, déclare le métropolite Daniel s'adressant à Maxime et à Sabbas, ' le Grand Prince fait la guerre à Kazan, mais jamais il n'arrivera à ses fins, car le sultan ne souffrirait pas un tel affront ' » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5).

[1] « Épître sur la sainteté de l'Église » (*Ibid.*, 156-164).

[2] « Épître aux évêques » (MAXIME LE GREC, III, 155 s.).

[3] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5). — Le texte est obscur; GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 714, propose de l'entendre comme un reproche adressé aux Russes par Maxime, pour avoir supprimé le nom du patriarche dans les polychroniques où l'on souhaite longue vie au souverain et au métropolite.

des monastères, et rehaussé encore par la présence du Grand Prince, des princes et des boïars[1], il ne craint pas d'élever la voix et de protester énergiquement contre ce qu'il appelle la « révolte hérétique » et le « schisme » des Russes. Ceux-ci, pour expliquer « pourquoi les métropolites ne se font plus sacrer par le patriarche de Constantinople suivant l'antique et vénérable usage », lui ont déclaré qu'ils possédaient un document signé des patriarches, régularisant leur situation canonique et accordant leur « bénédiction aux métropolites russes en vue de leur libre intronisation par leurs propres évêques en Russie ». Mais ce n'est là, s'écrie Maxime, que supercherie et mensonge. Jamais on n'a pu lui produire un texte semblable. « Si les métropolites russes, ajoute-t-il, n'ont pas de lettres du patriarche de Constantinople et si c'est par orgueil qu'ils ne se font plus sacrer par lui selon le droit et les usages établis, il ne me reste plus qu'à me lamenter, comme le fit Jérémie pleurant ' au bord des fleuves de Babylone '[2], sans que ses lamentations obtiennent le repentir des pécheurs ni la rémission de leurs péchés »[3]. Ainsi, bravant les foudres moscovites déchaînées par sa hardiesse à défendre ses opinions, malgré les fers, la prison, les interrogatoires répétés, le moine grec se dresse en face de la Moscovie du XVIe siècle pour lui reprocher ce qui, à ses yeux, est un crime contre la religion.

[1] « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Controverse avec Maxime*, 1).

[2] *Cf. Ps.* 136, 1.

[3] « Procès-verbal des débats judiciaires » (*Loc. cit.*, 13). — Herberstain, 44, rapporte la même accusation de schisme lancée par Maxime contre les Russes.

Ce discours de Maxime, malgré une certaine emphase littéraire où se reflètent son humanisme et le goût de l'époque, n'est pas seulement l'expression académique de l'orateur sacré ; il porte l'accent de ses convictions les plus profondes et les plus fortement ancrées dans son esprit. D'un désintéressement absolu, sans l'ombre d'une ambition, Maxime reste le missionnaire grec, dépositaire et défenseur des vastes desseins politiques et religieux du Patriarcat. Grec, il ne conçoit l'unité chrétienne que réalisée autour de Byzance. Nous l'avons vu supplier les Latins de s'engager dans la seule voie qui lui paraît propice à une union durable, celle qui ramène aux temps où Grecs et Latins siégeaient ensemble aux conciles œcuméniques. S'adressant aux Moscovites, il les convie avec la même ardeur apostolique à rentrer dans la grande famille dont le patriarche de Constantinople est le chef. On peut dire que sa conception de l'unité religieuse reste identique à l'égard de tous les « schismes ». De même qu'il ambitionnait la reconquête de l'Occident par l'Orient dans un esprit chrétien renouvelé, il espère un retour sans réticence de l'Église russe au bercail œcuménique grec. Au lendemain du moyen âge, qui avait vu s'opérer la scission religieuse entre le monde oriental et le monde occidental, à la veille des temps modernes, au moment même où se consomme la rupture protestante, Maxime invite la société chrétienne, tant moscovite que latine, à retrouver son unité sous l'égide de Byzance.



Ainsi donc, l'appel des missions a fini par détacher pour toujours Maxime du cadre de la vie athonite. Venu

à la Sainte Montagne pour vivre dans un monde replié sur lui-même, il s'en est échappé pour le mieux servir. Nous l'avons vu, sa nature profonde, qui était essentiellement d'un apologiste, d'un polémiste et d'un apôtre, avait enfin trouvé en Grèce un terrain d'éclosion favorable. Dès lors, on peut dire que la vie d'hagiorite, en appelant Maxime au rôle de missionnaire grec, lui a fourni le tremplin d'où il s'est élancé à la conquête de son idéal apostolique, libre de toutes les entraves qui avaient paralysé ses premiers efforts dans les voies de la vie religieuse. La Grèce avait vu s'éveiller ses talents, elle avait aussi été le théâtre de ses premiers succès de prédicateur; désormais un champ d'action plus périlleux et plus vaste va s'offrir à lui, et c'est en Russie, ce monde inconnu et immense où l'Asie et l'Europe se disputent le droit d'aînesse, que l'humanisme et la foi orthodoxe de ce moine trouveront leurs possibilités ultimes d'achèvement et de rayonnement.

Mais en quittant Constantinople, vers la fin de ce mois d'avril 1517 qui vit le départ de la mission gréco-russe pour la Moscovie [1], en disant adieu au ciel aimé de la Grèce, Maxime se rendait-il compte que toute une étape de son existence s'achevait, que la longue période de maturation de sa personnalité était close? Pouvait-il soupçonner qu'il allait désormais se trouver face à face avec son destin, que le combat ultime de sa vie allait se dérouler inexorablement jusqu'à la fin parmi des

[1] Il est intéressant de noter qu'en mars de la même année, Lascaris se préparait à un voyage en Égypte comme envoyé du pape Léon X pour conclure avec le sultan de ce pays une entente dirigée contre la puissance turque. La nouvelle des victoires de Sélim, parvenue en avril, vint arrêter son départ (SANUTO, XXIV, 106. 143. 168. 171. 182).

péripéties et des vicissitudes sans nombre, dans une terre lointaine et sourdement hostile, loin de sa patrie d'origine, où son retour pourtant « était désiré et attendu à toute heure par l'honorable couvent de Vatopédi, avec l'impatience d'une poule qui rassemble ses poussins »[1] ? Qui donc oserait l'affirmer ? Nous croyons plus volontiers que rien encore ne lui faisait deviner la tournure dramatique et, pour tout dire, tragique qu'allait prendre sa vie et que, faisant taire ses légitimes appréhensions, c'est animé d'un zèle ardent, d'une foi entière, d'un espoir allègre, qu'il partait au loin affronter l'épreuve décisive.

[1] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier » (MAXIME LE GREC, II, 317).

CONCLUSION

Nous nous étions proposé une longue station devant le socle d'une statue pour en déchiffrer l'inscription. Exprimant la personnalité du héros, elle devait nous livrer le secret de son itinéraire spirituel. Les mots que nous avons épelés, gravés dans la pierre, nous ont d'abord déconcerté. Apparemment la statue représentait un personnage spécifiquement moscovite, type de *staretz,* « homme de Dieu », aux traits slavisés. Mais voici que trois mots, se détachant du piédestal avec un singulier relief, accusent un aspect inédit : « grec, latinisé, humaniste ». Le contraste est complet avec l'image de Maxime le Grec que nous avaient léguée la légende moscovite et la littérature des vieux-ritualistes. La légende avait consacré un Maxime « narrateur de la dévote théologie », « prêcheur de la philosophie sacrée », « martyr en pays russe » par le fait du « malin diable Satan, antique serpent » ; un Maxime « visité dans la geôle par l'ange », auteur du «divin canon au saint et adoré Paraclet», découvert longtemps après sa mort « écrit au charbon sur les murs de sa prison » [1] ; un Maxime « thaumaturge », qui, quelque cent ans après son trépas, projetait à terre, ensanglantés et frappés de mutisme, ceux qui lui avaient manqué de déférence en s'asseyant sur sa tombe et leur

[1] « Dit fidèle sur la venue de Maxime le Grec » (BÉLOKOUROV, XVIII. XX. XXII. XXVII s.).

apparaissait en songe pour leur refuser son pardon[1]. Quant aux vieux-croyants, leur « archimandrite Maxime » s'apparente à l'archipope Avvakum, assumant comme ce dernier devant le « tsar autocrate » la défense du signe de la croix à deux doigts, selon la « vieille loi », contre ceux qui dénaturent le « grand dogme » et se signent avec trois doigts[2]. Il est aussi à leurs yeux le défenseur de la virile coutume du port de la barbe, stigmatisant le péché des efféminés qui se rasent, comme la pire de toutes les immoralités, car la perte de la barbe, avait-il écrit, est une abjection, même aux yeux de certaines bêtes[3]. Du haut du ciel, il secourt les vieux-croyants : « un gardien d'église », « marchand de la rangée des selliers », ressent les bienfaits de sa protection contre le fonctionnaire intempestif, qui, à la suite d'une ordonnance de Pierre le Grand interdisant le port de la barbe, menace de le faire épiler avec de petites pinces ; un peintre d'icones est châtié pour l'avoir représenté impudemment faisant le signe de la croix avec trois doigts, suivant l'usage de l'Église officielle, et voit sa main droite se dessécher subitement[4].

A ce Maxime russifié et auréolé de légende, s'oppose notre Maxime d'Occident, missionnaire grec, actif et érudit, formé aux disciplines des écoles d'Italie et destiné à entrer en conflit avec les Moscovites, dans cette

[1] « Épitaphe de Maxime » (*Ibid.*, XL s.).

[2] « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec » (BÉLOKOUROV, XLIII. LXXI).

[3] Dans une missive à Ivan le Terrible, Maxime conte qu'un bouc, privé de sa barbe par des mauvais plaisants, n'a pas pu supporter cette honte et a préféré se suicider en se frappant la tête contre terre (JMAKHINE, 84).

[4] « Dit sur la vie et les souffrances de Maxime le Grec » (BÉLOKOUROV, CXV-CXXV). Voir le récit détaillé ci-dessus, p. 49, n. 2.

lointaine contrée où il était venu défendre la cause byzantine. Le contraste entre ces deux images est violent et cependant une investigation minutieuse révèle la parfaite exactitude de notre portrait de Maxime; une confrontation méthodique dissipe les mirages de la fable: sa figure est une et son caractère homogène quant au fond. L'inscription que nous avons découverte au bas du socle l'atteste clairement. Cependant, pour qu'elle s'adapte vraiment à la statue, il a fallu dépouiller celle-ci des mousses envahissantes de la « vieille foi » ou en arracher la végétation parasite de la légende qui déformait les traits du visage de pierre. En fait, c'est en nous libérant de l'influence des écrits hagiographiques de l'Église russe officielle et du Rascol que nous avons pu, dans le présent travail, retrouver la vraie physionomie de Maxime.

Notre découverte de l'identité de Maxime le Grec a bouleversé toutes les idées préconçues et renversé les constructions élevées par les historiens antérieurs. Le *staretz* grec russifié, défenseur des coutumes moscovites, n'exprime que le développement subséquent de son personnage, qu'un long séjour en Russie a fini par cristalliser et que les hagiographes ont façonné pour la postérité. Ses traits véritables sont ceux de l'Athonite Maxime Trivolis, sous lesquels, en creusant bien, on découvre ceux du Michel Trivolis d'Italie. De notre ouvrage se dégagent, croyons-nous, ses caractéristiques foncières: patriotisme grec, culture byzantino-latine, humanisme chrétien. Ce sont là ses traits fondamentaux et la métamorphose subie par la suite en Moscovie, si profonde qu'elle ait été, n'a pu les altérer. Ils l'ont mar-

qué, peut-on dire, d'un masque indélébile. C'est essentiellement comme Grec, Grec latinisé et humaniste chrétien, que Maxime entre dans l'histoire.

Maxime est Grec. C'est au mont Athos, dans la transparence du ciel byzantin natal, qu'il se hausse aux cimes de son idéal. Promu plus tard, par le hasard des circonstances, au rang de Père de l'Église russe, c'est l'Église grecque qui l'a armé pour cette conquête. Le patrimoine intellectuel qu'il a reçu, fruit de la civilisation hellénique, est un héritage précieux, cumul de générations d'érudits et de dévots. Ses ancêtres Trivolis ont, en effet, cultivé les lettres; n'ont-ils pas donné aussi à l'Église d'éminents prélats, dont le patriarche Calliste I[er] lui-même?

La Grèce, ou plus exactement l'Épire, offrit à Maxime un décor harmonieux, un climat spirituel éminemment favorable. Les manuscrits de la bibliothèque paternelle, que feuilleta plus tard la main de Jean Lascaris, permirent à sa jeune intelligence de s'éveiller à la beauté des lettres grecques. L'église cathédrale d'Arta, bâtie par un despote d'Épire, recueillit sous ses voûtes les premiers élans de sa ferveur. Il a pu y lire au fronton, gravé comme un emblème, ce prénom de Michel, qui fut celui du despote et le sien.

Après Arta, ce fut l'île grecque de Corfou qui le vit grandir dans l'intimité de Démétrius Trivolis, sans doute son oncle. L'amour de la Grèce chez Maxime ne pouvait que s'aviver à ce contact. Patriote zélé, Démétrius lui a parlé de bonne heure de leur première patrie, la Laconie, après laquelle il soupirait toujours,

et de Mistra, l'antique Sparte, où les Trivolis avaient vécu et prospéré avant la conquête turque.

A cette hérédité, à cette influence directe, l'éducation vint ajouter ses vertus, renforçant le jeu spontané des tendances. Maxime eut le bonheur d'avoir à Corfou un maître excellent, le fameux Jean Moschos, qui, émigré lui aussi de Mistra, avait gardé des convictions orthodoxes d'une fermeté rigoureuse et devait détonner tant soit peu dans l'île à demi latine. En Italie même, la flamme hellénique que Maxime portait en lui, continua à brûler, ardente et pure. Il fut donné à Lascaris, nature généreuse, soutien de l'émigration grecque et patriote ardent, de veiller à ce qu'elle ne s'éteignît point. Et voici Maxime atteignant l'âge d'homme. Il évolue dans les cercles latins hellénisés, où la culture grecque suscitait l'enthousiasme unanime des érudits, dont l'ambition était de parler le grec, de traduire en grec des vers latins ou en latin les écrits des philosophes et des Pères grecs. Une collaboration intime s'instaurait ainsi entre les deux civilisations et les sentiments grecs y gagnaient en vigueur. L'action des émigrés était moins une œuvre de propagande qu'un apostolat. N'était-ce point pour eux un sujet de juste fierté que de voir les savants latins, cédant au charme des lettres grecques, s'attacher à helléniser leurs noms et à modeler leur vie sur l'idéal antique? La conscience de pouvoir exercer en exil un véritable sacerdoce spirituel nourrissait chez les Grecs authentiques un légitime orgueil. Cette fierté accompagna Maxime sa vie durant. Il crut toujours à la supériorité de la civilisation byzantine sur celle des descendants des Romains et, plus tard, sur celle des Slaves.

Pourtant ce zèle eut à subir quelques oscillations. Sa crise morale à la Mirandole, suivie de sa retraite au couvent de Saint-Marc à Florence, avait marqué un glissement vers le latinisme. Mais ce n'était là qu'un écart momentané, non une renonciation ou un désaveu définitif. L'expérience fut d'ailleurs rapidement concluante. Maxime se sentit étouffer dans une atmosphère qui n'était pas la sienne; l'instinct de sa nation le ressaisit et la voix de l'orthodoxie retentit bientôt à ses oreilles avec son accent le plus impérieux. Il traversa alors des jours de doute et de détresse morale, ballotté entre le reflux de sa vie religieuse et le flux où s'était engloutie sa carrière d'helléniste. La fin de notre récit l'a montré au seuil de sa vocation définitive, revêtu du froc d'hagiorite. Le voilà donc revenu sous le ciel d'Orient, cultivant la vigne avec les frères, goûtant la paix dans l'isolement et le silence de la péninsule monacale. Mais un tel détachement, une retraite si totale sont-ils possibles, lorsqu'on a trop prêté attention aux bruits du monde et que ses échos trouvent encore une résonance trop vive dans l'intimité du cœur? Un besoin d'activité et de mouvement le ronge, qui va le pousser à combattre pour la cause religieuse grecque. Bientôt, en effet, le voici dans son vrai rôle, en mission sur les grandes voies de l'Orient, prêchant la rénovation, mendiant des aumônes, croisant le fer dans des disputes savantes sur le terrain théologique. Le destin avait fini par lui donner la mesure qui convenait à son équilibre intérieur. Sa personnalité de Grec militant s'affirme ici fondamentale.

Si l'essai de transplanter les méthodes de moine prêcheur et mendiant dans un milieu byzantin devait rester sans lendemain, il laisse entrevoir déjà que Maxime n'est pas seulement un Grec, mais un Grec latinisé ou, si l'on préfère, romanisé, marqué de l'empreinte des milieux catholiques qu'il a fréquentés. C'est là, disions-nous, sa seconde caractéristique essentielle. Certes, l'histoire le classe à bon droit parmi les apologistes de l'Église orientale et, de fait, dans ses écrits polémiques, il prend vigoureusement la défense des positions dogmatiques orthodoxes contre les Latins. Cependant nous avons pu recueillir de sa plume, au cours de notre étude, des paroles empreintes de bienveillance, nous dirions même d'affection filiale, pour l'Église latine. A y regarder de plus près, il paraît naturel de lui entendre exprimer spontanément de tels sentiments. Son adolescence s'est épanouie dans les milieux grecs uniates de Corfou, dont les opinions rejoignaient celles de Démétrius Trivolis, son oncle, favorable aux Latins. Il a vécu ensuite dans l'intimité de Jean Lascaris, le futur collaborateur de Léon X dans la fondation d'un collège grec à Rome. Même tolérance à l'égard de la latinité chez son protecteur Nicolas de Tarse, Grec d'origine, mais chanoine latin de Verceil. N'a-t-il pas eu aussi pour camarade d'école et ensuite de carrière Marc Musurus, qui devint catholique et porta le titre d'archevêque de Monembasie? L'Église romaine a toujours offert à Maxime un giron maternel, veillant sur lui partout lors de ses pérégrinations en Italie, lui offrant même comme un refuge d'élection l'atmosphère dévote de la famille de Jean-François

Pic de la Mirandole. Enfin, pourrait-on ne pas souligner ses sympathies pour Savonarole, principe actif de son rejet d'un paganisme renaissant au profit d'un christianisme apostolique et moral? Est-il de pure surface son contact avec l'Église latine, alors qu'il alla jusqu'à l'intimité d'une vie religieuse ébauchée dans les murs de Saint-Marc à Florence? On ne peut bien comprendre Maxime sans se souvenir que sa première formation théologique, celle qui a fait de lui un écrivain chrétien, est purement latine.

Mais la clef de voûte qui accorde en Maxime le byzantinisme et le latinisme, c'est l'humanisme chrétien. Celui-ci marque en quelque sorte l'achèvement et la synthèse de ces deux éléments fondamentaux. Dans les premières années de la jeunesse de Maxime, il garde encore un accent, une saveur plus exclusivement classiques et, par suite, séculiers. Maxime, nous l'avons dit, est l'enfant des Trivolis, qui communiaient avec les Paléologues dans un goût fervent pour les lettres, et n'a-t-il pas eu pour parents ces Manuel et Irène que lui-même qualifie de « philosophes »[1]? Sous le toit de son oncle Démétrius et chez son maître Jean Moschos, il s'est initié au culte des auteurs de l'Hellade et il en a nourri son esprit. Les études au *Studium* florentin, le contact suffisamment prolongé avec les milieux platoniciens dont Marsile Ficin était l'oracle, la fréquentation des universités italiennes, ses relations avec tous les coryphées littéraires de l'époque, — tels que Jean Lascaris, Ange Politien, Urceo Codro, Scipion Cartéromachos, Nicolas de Tarse,

[1] « Note sur les origines de Maxime » (voir ci-dessus, p. 76).

Jean-François Pic de la Mirandole, le moine humaniste Acciajuoli, pour ne citer que les principaux, — son stage à la maison d'édition d'Alde, marquèrent pour lui autant d'étapes sur la voie de l'humanisme. Bientôt cette culture brillante, mais largement profane, se christianise et s'épure: la Mirandole, le couvent de Saint-Marc, l'Athos, la lecture des Pères grecs surtout, dont Maxime s'est abreuvé avec délices, autant d'expériences fructueuses qui transposent son idéal « renaissant ». L'époque de la Pré-Réforme a valu à son humanisme, ainsi spiritualisé et fortifié à la fois, un souffle rajeuni, qui lui a permis de s'évader des cadres d'une scolastique trop purement formaliste et de convictions religieuses trop superficielles. Par là achève de se constituer la personnalité de Maxime, qui est celle d'un humaniste chrétien, on le voit, mais combien nuancée et complexe, combien attachante aussi [1].



Fait remarquable, cette figure de Grec latinisé et d'humaniste chrétien devait persister tout au long du séjour en Russie et ne céder que sur le tard, et pour une

[1] En parlant des relations de Maxime avec la Renaissance italienne, GOUDZI, 18 s., nie l'ascendant décisif de celle-ci sur sa pensée. Bien qu'il croie à une influence possible de Pétrarque et de Salutati, il ne retient que la part secondaire accordée par les œuvres de Maxime aux classiques anciens. Évidemment l'humanisme du moine grec est un humanisme baptisé. Il est adversaire résolu du néopaganisme de son époque, il professe ouvertement son divorce avec l'hellénisme profane. Mais, malgré cette attitude nette, nous avons vu que son esprit subit, comme malgré lui, les effets de sa formation helléniste première, tant dans le domaine de la forme que dans celui de la sagesse antique; elle marque son œuvre d'un cachet indélébile. Maxime est sans conteste le type de ce qu'on peut appeler l'humaniste chrétien.

part seulement, à cette image hiératique qui nous est apparue au seuil de nos investigations. Car son caractère s'est maintenu identique pour le fond jusqu'à la fin et a commandé dans une large mesure les développements de toute sa vie. Aussi ne pourrions-nous mieux conclure qu'en montrant combien la découverte du Maxime occidental est appelée à éclairer la destinée du Maxime russe et à dégager les raisons pour lesquelles la courbe de sa fortune était appelée à s'infléchir de façon tragique à Moscou. Si de hautes assemblées ecclésiastiques l'ont mis au ban du pays, c'est que son byzantinisme et son humanisme, qui allaient faire la fortune de son œuvre à partir du XVII[e] siècle, étaient encore étrangers au climat intellectuel et moral de cette terre lointaine, monde clos, soumis à ses lois propres, à ses valeurs particulières. L'attitude hostile ou méfiante des métropolites à l'égard de Maxime trouve ainsi son explication dans l'opposition à son tempérament individualiste, d'une orthodoxie formaliste et rigide. A cette raison majeure de son discrédit vient s'ajouter, sur le terrain politique et sur celui de la hiérarchie religieuse, l'antagonisme tenace entre la cause grecque et l'idée panslave. La tradition byzantine qu'il défend se heurte invinciblement à un traditionalisme régional en matière de rite et de textes ecclésiastiques usuels. Pour bien saisir la disgrâce que Maxime devait subir en Moscovie, il faut donc se rappeler avant tout qu'il y arrivait en messager de l'esprit grec, latin et humaniste.

Et tout d'abord il est certain que l'hagiorite ne cessa de se comporter en Russie en serviteur fidèle de la cause grecque. Il y était venu nourrissant de vastes

desseins, qui débordaient de beaucoup le mandat officiel qui lui était confié. Un double but l'animait : d'une part, mettre fin aux empiétements de la métropolie nordique, détachée du Patriarcat de Constantinople, et la ramener dans l'obédience primitive ; d'autre part, inciter le prince moscovite à une croisade pour la restauration de Byzance. Ces deux projets étaient loin de lui paraître chimériques. L'Église russe, séparée du foyer œcuménique, ne se sentait-elle pas en état de veuvage et comme désemparée ? Quel scrupule pouvait, dès lors, l'empêcher de faire retour au bercail ? Le passé serait aboli dans la joie des nouvelles épousailles. Par ailleurs, pourquoi le Grand Prince Basile III, à qui Maxime décernait le nom de Paléologue [1], n'aurait-il pas l'ambition de reconquérir le trône de ses aïeux maternels sur les rives du Bosphore et de s'y faire couronner empereur ? Maxime, à vrai dire, ne faisait sur ce point que renouveler un ancien projet de Lascaris, qui, dans un écrit resté inédit, avait caressé l'idée de dresser les Moscovites contre le Turc [2]. Il s'inspirait d'une tradition politique ancrée chez les Grecs de l'émigration [3].

Mais un tel dévouement à la fortune de Byzance n'était pas fait pour assurer à Maxime les sympathies des Russes. En effet, le temps était passé où leurs

[1] « O Basile Ivanovitch, Paléologue ! », s'écrie Maxime (*cf. Description des manuscrits*, 894, *cod. 4025*).

[2] JORGA, 29.

[3] Voir ci-dessus, p. 123. 168. 357, n. 1. — Jean Lascaris, en particulier, n'avait cessé de multiplier ses efforts pour inciter les princes chrétiens à la croisade contre les conquérants de Byzance. Dans une harangue, adressée dans ce même but à Charles-Quint, il rappelle ses interventions répétées auprès de Charles VIII, Louis XII, la république de Venise, Philippe le Beau, Maximilien d'Autriche, Ferdinand Ier, Jules II et Léon X (LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CLV).

Grands Princes se paraient du titre d'échanson des empereurs; ils avaient, depuis la chute de Constantinople, songé à revendiquer pour eux-mêmes le titre de César en le russifiant en celui de Tsar. Ivan III, héritier par son mariage des droits des Paléologues, avait incorporé l'aigle bicéphale aux armoiries de l'État russe. Cet esprit nationaliste avait trouvé son expression la plus frappante dans la théorie fameuse de la Troisième Rome, qui substituait Moscou à Byzance comme le vrai foyer du christianisme et le centre de la monarchie chrétienne par excellence.

Théorie orgueilleuse s'il en fut et qui respire le chauvinisme et le messianisme russes. Quant à l'empire byzantin comme tel, il n'en était plus question; il était censé avoir définitivement succombé sous les coups des infidèles. Loin de vouloir restaurer sa puissance et rentrer sous sa dépendance, les Moscovites du XVI[e] siècle ne songeaient qu'à s'approprier son héritage, dans le domaine politique aussi bien que religieux. En de telles conjonctures, les projets caressés par Maxime n'étaient que pure utopie, et s'ils prouvaient quelque chose, c'était bien que le destin l'avait jeté en Russie, ignorant tout de son histoire et de sa mentalité. L'inanité de son plan de croisade pour la restauration de Byzance ne devait pas tarder à apparaître. Non seulement le sentiment des Russes ne s'y montrait pas favorable, mais la situation politique elle-même devait les détourner de toute entreprise contre les Ottomans. La balance des forces penchait en ce moment en faveur de la Turquie. Tandis que Moscou, à peine émancipée du joug des Tatars, n'avait guère eu le temps d'accroître sa puissance, la nation

turque était à l'apogée de sa gloire militaire. Sélim I[er] portait ses étendard vainqueurs jusque sous les murs des cités persanes et jusqu'au pied des pyramides. Les appels de Maxime aux Russes et ses astucieuses intrigues politiques risquaient de les entraîner dans une aventure dangereuse et humiliante. Rien d'étonnant, par suite, dans leur attitude de méfiance hostile et dans les vifs reproches que lui attirèrent ses manigances[1].

Cependant le projet de Maxime de restaurer l'œcuménicité du Patriarcat grec ne devait point, tout au moins au début, rester absolument sans écho. Bien que Moscou eût cessé d'être une colonie spirituelle de Byzance, le respect, jadis sans limites, que l'Église russe professait envers le patriarche de Constantinople était toujours vivace. Un certain flottement subsistait dans l'opinion, qui oscillait entre deux partis rivaux, d'orientations à ce point divergentes que l'on pouvait parler de « deux orthodoxies »[2]. L'orthodoxie conservatrice, représentée principalement à l'arrivée de Maxime en Moscovie par le *staretz* Bassien, parent du Grand Prince règnant, continuait à se réclamer de l'esprit de l'ancienne métropolie du Patriarcat grec et voulait rester étrangère à toute prétention d'une mission spéciale de Moscou parmi les peuples chrétiens, comme à toute idée de déchéance de la foi chez les Grecs. Mais les grécophiles étaient loin d'être les plus forts. L'orthodoxie progressiste, nationaliste, avait connu un rapide épanouissement au sein du parti appelé « joséphien », du nom de son instigateur, saint Joseph de Volotsk. Ce mouvement,

[1] Voir ci-dessus, p. 353.
[2] « Lettre de Gennade, archevêque de Novgorod, à Josaphat, archevêque de Rostov » (PHILARÈTE, évêque, 2).

de même qu'il soutenait les prétentions des Grands Princes à la souveraineté monarchique, luttait énergiquement pour affermir l'idéal de l'Église autocéphale russe. Après maintes péripéties, dont les détails ne peuvent trouver leur place ici, ce fut lui qui l'emporta. Comme il fallait s'y attendre, les Grecs établis en Moscovie, et Maxime avec eux, furent entraînés dans la disgrâce qui frappa les *startzy* d'outre-Volga et le parti boïar [1].

Tous les ressentiments, tous les mécontentements qui s'étaient accumulés contre lui purent alors se donner libre cours. Non seulement on l'accusa d'agir en émissaire officieux du Patriarcat de Constantinople, mais on se rappela son opposition au panslavisme naissant [2] et on ne lui pardonna ni ses critiques acerbes contre la personne de Basile III [3], ni ses attaques contre les goûts somptueux et mondains du métropolite Daniel [4].

[1] Les procès de Maxime, de 1525 et de 1531, ont un caractère nettement politique. Ils ne sont qu'un épisode de la répression contre les Grecs dont parle HERBERSTAIN, 44. En même temps, ils se rattachent à des questions de politique intérieure: le cas de Maxime est d'abord lié à celui du boïar Béklémychev Bérécène, condamné à la peine capitale, et du *diak* Jarény, qui eut la langue tranchée; puis, au second procès, à celui du *staretz* Bassien, prince Patrikéev, puni de réclusion (*cf.* TCHERNOV, *Notes*, 473).

[2] Au point de vue de la théorie de la suprématie religieuse de Moscou, Maxime doit être classé aux antipodes des auteurs russes du XVIe siècle, tels un Joseph de Volotsk ou un *staretz* Philothée. Les historiens n'ont pas souligné suffisamment cette différence. Pour Maxime, seule Byzance est la véritable tête de la chrétienté; le reste est empiétement et abus de la part des Russes.

[3] Maxime est accusé à ses procès de s'être élevé contre le régime autocratique instauré par Ivan III et Basile III: « Tu as traité le Grand Prince de persécuteur et de bourreau impie, pareil aux persécuteurs et aux tyrans de l'antiquité » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 5).

[4] Maxime aurait dit que le métropolite Daniel ne s'intéressait « qu'aux festins, aux domaines, aux cavalcades et aux réjouissances en compagnie d'accapareurs » (*Ibid.*, 8).

Comme le remarque le prince Kourbski dans son « Dit » sur notre moine, Maxime est resté « l'étranger » sur le sol moscovite [1]. De quel droit intervenait-il alors dans des questions où l'intérêt religieux, dynastique ou national russe était en jeu, et se faisait-il l'instrument des menées étrangères?

Certes, il était dit que Maxime expierait cruellement son aveuglement et sa présomption. Au cours de ses longues années d'emprisonnement et de souffrance, à Volokolam, puis à Tver, son aspect se transforme insensiblement. C'est alors que surgit peu à peu l'image du *staretz* vénérable, à la main tremblante et aux joues creusées de profonds sillons par un flot ininterrompu de larmes, que l'on voit achever ses jours au monastère de la Trinité et de Saint-Serge. Progressivement apparaissent les traits slavisés que consacreront plus tard les icones à fond doré; tout son être se raidit et s'affaisse à la fois. Ce n'est pas en vain qu'il a vu s'effondrer l'idéal pour lequel il a combattu et souffert: il a connu le temps où le couronnement du tsar Ivan le Terrible jetait les bases de l'empire russe et où le concile des Cent Chapitres, en donnant une première organisation à l'Église moscovite autocéphale, mettait fin à la situation canonique indécise de celle-ci d'une façon tout autre qu'il ne l'eût souhaité. Alors, arrivé au terme de sa vie et résigné à mourir en pays slave, il fait abandon de ses dernières années au service du métropolite Macaire et d'Ivan IV. De cette ultime époque datent ses écrits sur le signe de la croix avec deux doigts, sur le triple alleluia, sur le port obligatoire de la barbe, etc.

[1] « Dit sur Maxime le Philosophe » (BÉLOKOUROV, XXXVII).

Et cependant, chose curieuse, même alors l'esprit premier n'est pas entièrement éteint en lui ; il ne cesse de veiller, prompt à des sursauts, qui dans ce vieillard décrépit font soudain surgir le « vieil homme » toujours jeune. Un regain d'ardeur l'ayant incité à entreprendre, de concert avec Nil Kourliatev, une traduction nouvelle du psautier déjà traduit par lui plusieurs fois, il saisit l'occasion pour inculquer à son collaborateur, ainsi qu'au jeune prince André Kourbski, les idées de l'ancien parti russe grécophile, réfractaire au tsarisme comme à l'Église d'inspiration « joséphienne ». Le sort de ces deux disciples de la dernière heure nous révèle cette disposition réactionnaire laissée en eux par Maxime : Kourbski s'insurge contre les prétentions des tsars, Kourliatev se fait condamner, comme jadis Maxime lui-même, pour « hérésie ». L'arbre peut être ici jugé à ses fruits : jusqu'au bout le souvenir de la Deuxième Rome hanta les rêves du vieux missionnaire grec.

Si maintenant nous envisageons le second aspect de la personnalité de Maxime le Grec, sa mentalité occidentale, nous constatons que son long séjour en terre russe ne put jamais l'effacer complètement. Sa fréquentation des couvents latins et son engouement pour l'enseignement de Savonarole avaient laissé dans son âme des traces trop profondes pour que, parvenu à l'âge mûr, il pût renier absolument cette vivante partie de lui-même. Toutefois, dans ce domaine si délicat, une particulière prudence s'imposait à lui. On a pu mesurer à ce qui précède combien fermée et farouchement réfractaire au catholicisme se montrait généralement la Rus-

sie. Entraînée dans le sillage de l'orthodoxie byzantine, elle s'était habituée à considérer avec méfiance tout ce qui, de près ou de loin, portait la marque romaine. Maxime, de toute évidence, ne pouvait ignorer cet état d'esprit et ne pas en tenir compte [1].

D'ailleurs le latinisme de Maxime était inavoué et sans doute parfaitement inconscient, parce que dominé par son byzantinisme, avec lequel il coexistait de façon si curieuse. Aussi ne doit-on pas être surpris de le voir prendre violemment à partie ce qu'il appelle « les trois hérésies latines », le *Filioque*, la croyance au purgatoire et l'usage des azymes. Le ton agressif qu'il adopte s'explique avant tout par le milieu moscovite où il évolue et par la personnalité même de celui qu'il vise dans la plupart de ses écrits polémiques contre les Latins, ce Nicolas l'Allemand dans lequel il était porté à voir un concurrent humaniste et un adversaire [2]. Une discussion publique engagée avec un tenant aussi en vue du catholicisme lui permettait d'auréoler de gloire la cause de l'Église grecque et, en même temps, de renforcer puissamment sa propre autorité aux yeux des Russes. Sachons donc faire la part de l'opportunité dans les Discours et Missives de Maxime, pour en découvrir l'esprit

[1] En effet, chaque fois qu'il fait quelque éloge des Latins, Maxime prend la précaution de s'en excuser (« Histoire terrible et mémorable », MAXIME LE GREC, III, 202; « Missive concernant les Dominicains et les Franciscains », RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99 s.).

[2] Il s'agit d'un des anciens collaborateurs de l'archevêque Gennade de Novgorod, sorti de l'université de Padoue, « Maestro Nicolo Lubacense, professor di medicina et di astrologia et di tutti le scienze fondatissimo », comme le nomme l'ambassadeur de l'empereur, François da Collo (KARAMZINE, VII, n. 358). Dans sa brochure en faveur de l'union des Églises, où il invoque l'identité des sept sacrements chez les Grecs et les Latins, Nicolas se dénomme « Docteur et Grand Rhéteur » (GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 684, n. 3). MAXIME LE GREC (I, 271. 341) l'appelle « très savant » et « habile en art littéraire ».

et y saisir les secrets mouvements de sa pensée. Et tout d'abord il n'est pas sans intérêt de souligner que, tandis que les Moscovites portaient le nombre des « hérésies » latines jusqu'à trente-deux, Maxime les réduit à trois. La virulence de son style s'atténue singulièrement à la lumière de ce fait [1]. A y regarder de plus près, on peut même dire que, dans l'ensemble de ses œuvres, notre moine fait montre en général, en face du catholicisme, d'un esprit large et conciliant, très éloigné d'un fanatisme aveugle. Dans bien des cas sa pensée religieuse est certainement beaucoup plus proche de la doctrine catholique que celle d'autres théologiens orthodoxes. Par deux fois il reconnaît à l'Inquisition latine une action bienfaisante pour la religion [2]. Il ne craint pas d'exalter la primauté de Pierre et d'affirmer que c'est en récompense de l'héroïsme de Pierre et de Paul que Dieu accorda à leur dépouille mortelle l'honneur de reposer à Rome [3]. Les papes sont pour lui les légitimes successeurs du prince des apôtres [4] et il leur concède le droit de « réduire les peines dues au péché » [5]. On le voit, la théologie latine a laissé dans son esprit des traces indéniables et nous sommes à l'aise pour contester les conclusions des historiens, qui, tel Jugie, tendent à le dresser en ennemi sans réserve du catholicisme [6].

[1] GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 686, l'a bien remarqué.

[2] « Lettre à messire Théodore Karpov » et « Discours contre les abus de la science » (MAXIME LE GREC, I, 374. 464).

[3] « Apologie des saints apôtres Pierre et Paul » (*Ibid.*, 196. 211).

[4] Parlant des papes antérieurs au schisme, Maxime déclare qu'ils ont dignement siégé « sur le trône de saint Pierre » (« Discours en réponse à Nicolas l'Allemand », *Ibid.*, 519).

[5] « Discours contre les abus de la science » (*Ibid.*, 464).

[6] JUGIE, 462. *Cf.* aussi PORFIRIEV, *Histoire*, 520 s.

Mais le latinisme de Maxime se manifeste encore et surtout dans les éloges dont il pare les monastères catholiques. En de nombreux passages de ses œuvres, nous l'avons vu admirer la pureté de la vie qu'on y mène et célébrer ouvertement la sainteté de leurs institutions. Il dit des moines latins qu'ils sont pleins de zèle pour les préceptes salutaires de l'Évangile; il vante l'ardeur de leur foi dans le Christ Sauveur et souligne l'action du Saint-Esprit dans l'Église de Rome [1]. L'ancien disciple du prêcheur Savonarole n'est pas mort en lui.

Bref, dans son appréciation du catholicisme, Maxime fait montre d'une compréhension et d'une largeur d'esprit mal conciliables avec l'orthodoxie ombrageuse et l'intransigeance religieuse des Moscovites [2], qui ne pouvaient guère manquer de lui en faire grief. Les réminiscences de latinisme chez Maxime semblent les avoir nettement choqués et elles ont largement contribué à la formation de leur jugement défavorable sur l'hagiorite. Il leur apparaissait sous ce jour comme un personnage au passé obscur, dont la science théologique avait été puisée aux sources les plus variées et, à leurs yeux, les plus suspectes [3]. Mais c'est surtout son admiration non déguisée pour les monastères latins qui soulève de violentes protestations. Un Athonite osait faire l'éloge

[1] Voir ci-dessus, p. 240.

[2] Tandis que Maxime, dans ses répliques à Nicolas l'Allemand, reste uniquement sur le terrain dogmatique et rituel, un polémiste russe anonyme, qui écrit également contre ce dernier, déclare que l'Église latine a pour tête Satan et pour cou les démons, et que les portes conduisant à ses autels sont ornées d'images de diables (IKONNIKOV, 231, n. 3).

[3] « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 7).

d'une organisation étrangère et la proposer en exemple à la Russie, de préférence à celle des monastères grecs [1] ! Aussi lit-on sous la plume de Zénobe d'Otna, contemporain de Maxime, des paroles de blâme et de reproche : « Maxime, dit-il, a voulu jeter le discrédit sur les monastères russes, sinon il n'aurait pas témoigné d'une telle préférence pour les couvents latins. S'il avait voulu nous édifier, il nous aurait proposé en modèle les monastères d'Égypte, qui ont resplendi de toutes les vertus et qui ont été favorisés de signes miraculeux aussi nombreux que les étoiles du ciel » [2]. On ne peut témoigner de façon plus nette et plus éloquente une désapprobation radicale.

Reste le troisième et dernier aspect de la personnalité de Maxime, son humanisme, qui devait s'affirmer avec éclat au cours de sa destinée russe. Le brillant élève des humanistes italiens, le fin lettré qui, pendant sa retraite au mont Athos, ne pouvait s'empêcher de fleurir ses écrits de souvenirs classiques [3], le docte philologue grec et latin n'avait pas respiré en vain les effluves enivrants de la Renaissance. La pâte de son esprit avait reçu son levain et devait lever précisément en plein pays moscovite.

Il pouvait sembler, dans cette première moitié du XVIe siècle, que la lointaine Moscovie elle-même n'a-

[1] Dans sa « Missive concernant les Dominicains et les Franciscains » Maxime fait lui-même allusion aux ennuis que lui a attirés sa sympathie pour les religieux latins (RJIGA, *Œuvres inéd. de Maxime*, 99. 101).

[2] ZÉNOBE, *Témoignage véridique*, 896.

[3] Les poésies athonites de Maxime témoignent (voir ci-dessus, p. 291) combien peu fondée est l'affirmation de GOUDZI, 19, selon laquelle le séjour à la Sainte Montagne aurait été néfaste à l'humanisme du moine.

vait pas échappé entièrement au souffle généreux de la Renaissance. La civilisation occidentale avait commencé, dès la fin du siècle précédent, à la marquer de son empreinte. C'est ainsi qu'on avait vu s'y épanouir toute une floraison de chefs-d'œuvre architecturaux, remplaçant les anciennes et chétives constructions; une citadelle, des palais, des cathédrales somptueuses y avaient été érigés par des artistes italiens de renom, tels Aristote Fioravanti, Pierre Antoine Solari, Alevisio, d'autres encore. Ce décor inattendu n'avait pas manqué de frapper le baron Herberstain, ambassadeur de Maximilien Ier, lorsqu'il avait pénétré pour la première fois en Moscovie: « More italico », s'était-il écrié [1]. Il y a, en effet, une étonnante ressemblance entre la citadelle du Kremlin, son palais à facettes, ses belvédères, et le château de Milan, le palais de Venise à Rome et celui des Doges à Venise. Ce renouveau artistique prouve que l'esprit du temps s'était répandu jusque sur la nordique Moscovie et un auteur aussi averti que le P. Pierling n'hésite pas à parler de « Renaissance à Moscou » [2].

Toutefois ce n'était encore qu'un léger zéphyr incapable de faire fondre la couche de glace qui recouvrait la terre moscovite. Cette grâce nouvelle n'était qu'une parure adventice, plaquée sur une rudesse foncière. Toutes ces œuvres d'allure européenne avaient pour artisans des étrangers, attirés par les largesses des Grands Princes. L'esprit qui les animait n'avait pas pénétré la société russe, livrée sans défense pendant les deux siècles de domination tatare à l'emprise de l'Asie.

[1] HERBERSTAIN, 65.
[2] PIERLING, *La Russie*, 187 ss.

Les mœurs asiatiques l'avaient trop longtemps subjuguée; son âme restait primitive, difficile à modeler. Maxime semble avoir été vivement frappé par l'aspect mongol que gardait encore la cour de Basile III, où restaient nombreux les princes tatars passés au service du souverain moscovite. Le langage, l'art décoratif, la stratégie, les coutumes populaires, autant de domaines où l'action des anciens conquérants se perpétuait encore [1]. Aussi dénonce-t-il sans tarder cette emprise de la civilisation touranienne sur les Russes, quand il voit des orthodoxes se plier « aux mœurs des musulmans, ennemis du Christ ». « Mes frères, les Grecs, qui subissent depuis de nombreuses années le joug des Turcs et qui vivent parmi eux, n'adoptent pas à ce point leurs coutumes », ne peut-il s'empêcher de s'écrier [2].

Mais l'humanisme de Maxime se manifeste surtout avec force lorsqu'il s'élève contre les multiples superstitions répandues dans le peuple russe et caractéristiques de l'esprit des masses au XVI[e] siècle dans toute l'Europe. Ici, se plaint-il, on abandonne dans les champs les corps des noyés, parce que l'on considère «leur enterrement comme préjudiciable aux récoltes » [3]; là, de hauts dignitaires de l'Église répandent eux-mêmes la croyance qu'« après la résurrection du Christ, le soleil resta une semaine sans se coucher » [4]. Maxime s'emploie tout particulièrement à lutter contre ces superstitions, qu'il met

[1] Lorsque naquit Basile III, en 1479, son père était encore vassal des Tatars; lui-même, en 1505, épousa Solomonie, d'origine tatare.

[2] « Lettre au protosyncelle Alexis » (MAXIME LE GREC, II, 384).

[3] « Discours contre le fol préjugé honni de Dieu » (MAXIME LE GREC, III, 170).

[4] « Discours contre ceux qui prétendent que, la semaine qui suivit la résurrection du Christ, le soleil resta sans se coucher » (*Ibid.*, 166).

à nu et critique sans merci dans plusieurs de ses ouvrages. Grâce à son influence aussi, nombre d'écrits apocryphes et de récits légendaires sur le Christ ont été mis à l'index et leur lecture a été défendue [1].

Cette polémique fait apparaître au grand jour l'opposition entre l'humanisme de Maxime, épris de religion intérieure, et l'attachement aveugle aux manifestations extérieures de la religion, prédominant en Moscovie. Des circonstances fortuites, tel l'incendie de Tver en 1537, lui fournirent l'occasion de prêcher la prééminence de la justice et de la charité sur le souci trop exclusif de la splendeur du culte, qui éclatait dans les hymnes, les carillons et les revêtements des icones [2]. Le discours où il défend ces convictions fut, on peut le croire, fort mal accueilli et son auteur fut obligé de s'expliquer par écrit sur ses intentions devant un concile siégeant à Moscou, tant l'indignation soulevée était grande [3]. Il dut même se résigner à composer un deuxième discours sur l'incendie de Tver, à l'occasion de la reconstruction de la cathédrale qui avait péri dans les flammes, et à y féliciter l'évêque Acace d'avoir restauré le culte dans sa magnificence première [4]. En fait le rite occupait une place à ce point prépondérante dans les idées religieuses des Moscovites qu'une des principales raisons pour lesquelles ceux-ci tenaient le christianisme grec pour « déchu » était le manque d'éclat des cérémonies religieuses à Constantinople depuis sa conquête par

[1] IKONNIKOV, 588; CHTCHÉGLOV, 27 s.
[2] « Premier discours sur l'incendie de Tver » (MAXIME LE GREC, II, 260-276).
[3] « Brève réponse au concile » (PHILARÈTE, archevêque, 89).
[4] « Deuxième discours sur l'incendie de Tver » (MAXIME LE GREC, II, 290-294).

les Turcs [1]. Il n'y avait là d'ailleurs qu'un motif de plus pour notre hagiorite de s'attaquer à cet état d'esprit.

Cependant c'est sur le terrain exégétique et philologique que l'humanisme de Maxime allait devoir livrer ses plus durs combats. Tout au long du travail de révision des livres saints qui, on le sait, lui fut confié, sa formation d'humaniste ne cessa d'être mise à l'épreuve. Certes les procédés de critique que pratiquait Maxime étaient encore rudimentaires, mais du moins le principe même de pareille critique s'avérait-il légitime. Or, pour avoir cherché à l'appliquer, il fut violemment pris à partie par ses collaborateurs d'abord [2], par les conciles réunis pour le juger, ensuite. D'une part il fut attaqué au nom de la doctrine théologique elle-même, pour avoir rendu certains textes en respectant le sens obvie des termes, tandis que ses adversaires, s'attachant aux nuances possibles des mots, proposaient d'en écarter les expressions pouvant prêter à un sens hétérodoxe [3]. Inversement, il se vit paralysé par un respect, exagéré à ses yeux, des textes sacrés chaque fois qu'il voulut corriger les fautes de quelque copiste. Sa méthode, il est vrai, l'a conduit à commettre bien des imprudences. Il a traité les documents avec une indéniable

[1] Ivan III écrivait que l'orthodoxie était déchue chez les Grecs parce que les églises de Constantinople étaient privées de leurs croix et de leurs cloches et que l'on y chantait au chœur sans sonneries de cloches (Goloubinski, *Histoire*, II, I, 511).

[2] « Épître dédicatoire au Recueil des commentaires sur le psautier » (Maxime le Grec, II, 313 s.).

[3] Au sujet d'une « Vie » de la Sainte Vierge par Métaphraste, lorsqu'il s'agit de l'union de Marie et de Joseph, le concile conteste la traduction de συνάφεια (dans la version latine « conjunctio ») par совокупленіе. Toutefois ce mot n'a pas nécessairement en vieux russe le sens d'union charnelle et sa signification la plus courante est celle d'union en général ou d'assemblée. Ainsi, dans une de ses missives, Maxime, I, 519, écrit: во едино совокупленіе

légèreté et nous l'avons vu retrancher à tort des versets authentiques des Évangiles et des Actes des Apôtres [1]. Le refus des Russes de laisser toucher aux textes consacrés s'inspirait donc d'un besoin de sécurité dogmatique, particulièrement pressant à une époque où les moyens scientifiques étaient insuffisants et limités. Toutefois cette légitime prudence n'allait pas chez eux sans un certain esprit de superstition, que Maxime se plaisait à prendre pour cible. Un de ses scribes ne déclare-t-il point à son procès avoir été « secoué de frissons » et « saisi de terreur », lorsque Maxime lui ordonna d'effacer un passage qu'il jugeait défectueux dans les livres ecclésiastiques [2]? Cet épisode est vraiment significatif et révélateur d'une opposition profonde entre deux mentalités: d'un côté, quoique vivant à une époque où la critique faisait ses premiers pas, le philologue riche de toute l'expérience acquise jadis chez

совокупишася, « ils se sont réunis en une seule assemblée », et ZÉNOBE, *Missive prolixe*, 1, dit: совокупишася на Новоозерѣ, « ils se sont rassemblés au bord du Novoozéro ». Mais les Russes, désireux d'éviter à tout prix à « conjunctio » le sens blasphématoire possible d'union charnelle, proposaient de traduire le terme par « délibération ». — A propos de deux autres passages du même Métaphraste, il est reproché à Maxime d'avoir rendu ὅτι par « comme »: le fruit des entrailles de la Sainte Vierge est admirable, « comme » il n'a rien de commun avec la semence de l'homme; Joseph voulait renvoyer Marie en secret, « comme » il était un homme juste. Le concile estimait que « comme » pouvait être entendu dans le sens de « comme si » et proposait de le remplacer par « parce que » (*cf.* « Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 7, et pour les textes invoqués, MIGNE, *Patrol. gr.*, CXV, 531. 533. 535; XLVI, 1140).

[1] Voir ci-dessus, p. 195.

[2] « C'est Maxime, Monseigneur, qui m'a ordonné de supprimer ces passages, et moi, Monseigneur, j'ai commencé à les effacer. Après avoir raturé deux lignes, j'ai hésité à effacer davantage. J'ai déclaré alors à Maxime que je ne pouvais continuer à le faire, car des frissons me secouaient et la terreur m'avait saisi. Mais Maxime, Monseigneur, ayant pris le livre, effaça lui-même ce passage jusqu'au bout » (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Maxime*, 10).

Alde Manuce; de l'autre, les zélateurs d'une orthodoxie formaliste, attachée à la valeur matérielle de la lettre écrite, mais ayant pour eux de sérieuses raisons de se montrer prudents. Deux manières de sentir et de penser s'affrontaient et un malentendu tragique en résulta, dont l'hagiorite fut la victime. En vain, Maxime chercha-t-il à faire comprendre à ses juges qu'il fallait entendre les Écritures « selon l'esprit » et non « selon l'encre », comme il disait[1]. Ces suggestions d'humaniste furent impitoyablement blâmées et leur flétrissure retomba sur leur auteur en formules sonores: « C'est un grand dommage, ô homme, lui répondirent les Russes, que tu causes par cette entreprise aux saints thaumaturges qui ont brillé sur notre sol, car grâce à ces mêmes livres sacrés, ils sont parvenus à plaire à Dieu, qui a glorifié leur sainteté par des miracles, de leur vivant et après leur trépas »[2]. Selon les Moscovites, en effet, reconnaître les erreurs qui, d'après Maxime, déparaient les livres saints slavons, c'était jeter du même coup le discrédit sur l'Église russe et sur ceux qui, en elle, s'étaient sanctifiés. Maxime ne put convaincre le métropolite et le clergé russes que les saints ne sont pas nécessairement des philologues. Il ne parlait point le même langage qu'eux et ses arguments s'émoussèrent contre leurs rigides convictions.

L'aspect philosophique de son humanisme constitua pour Maxime une dernière source de conflit avec la société russe, et par là nous songeons surtout à ses

[1] « Discours contre ceux qui prétendent que le soleil resta sans se coucher » (MAXIME LE GREC, III, 165).

[2] « Premier discours de justification sur la correction des livres d'Église » (*Ibid.*, 88).

opinions néoplatoniciennes. Nous l'avons vu, l'Église byzantine, tout comme l'Église latine, était aristotélicienne dans ses tendances, tandis que les courants hétérodoxes s'alimentaient plutôt à la source du platonisme. L'Église russe avait ainsi subi, tant de la part de l'Orient que de l'Occident, une influence favorable à l'aristotélisme, tandis qu'elle en avait hérité une certaine méfiance à l'égard des doctrines de Platon et de Plotin. Et quoiqu'il soit exagéré de parler de véritables opinions philosophiques dans l'Église russe, où le sens spéculatif faisait défaut, on ne peut ignorer néanmoins l'autorité dont y jouissait le nom d'Aristote[1]. Or le platonisme de Maxime n'était pas sans avoir des répercussions dangereuses sur sa doctrine théologique. En matière christologique, il était accusé de propager des opinions contraires à l'orthodoxie, et son affirmation d'agir sous l'inspiration du Saint-Esprit prêtait le flanc à la suspicion[2]. Pour comprendre son excommunication conciliaire il ne faut donc pas oublier la hardiesse de certaines de ses théories, héritage de sa formation humaniste. Toutefois l'individualisme de Maxime et son indépendance d'esprit ne dépassaient guère cette fantaisie qui, en matière de spéculation religieuse, caractérise l'âge de la Renaissance[3]. A la même époque, ses déviations doctrinales ne l'auraient sans doute mené, en Occident, ni à l'excommunication, ni à

[1] Le fait a été bien mis en relief par les travaux de SVENTITSKI.

[2] Voir ci-dessus, p. 316 s. — En négligeant cet aspect de la question, certains historiens arrivent à expliquer les condamnations de Maxime pour hérésie uniquement par la haine et la mauvaise foi de ses juges et en particulier du remarquable et savant métropolite Daniel (GOLOUBINSKI, *Histoire*, II, I, 707; JMAKHINE, XII).

[3] Voir ci-dessus, p. 307.

l'emprisonnement et à la chaîne. Mais cette tolérance, comme l'humanisme qui l'inspirait, était inconnue en Moscovie, où toute manière de penser indépendante prenait figure d'hérésie [1]. Dès lors, aux procès de Maxime, ce ne fut pas seulement son sort personnel qui se joua véritablement sur des mots, mais le destin immédiat de l'idée humaniste elle-même, dont il était en Russie la vivante incarnation [2]. Dans cette lutte avec la mentalité encore enténébrée d'un peuple entré sur le tard en contact avec la civilisation occidentale, l'humaniste « renaissant » devait fatalement succomber. Il ne put forcer le barrage des préjugés ni triompher de l'assoupissement intellectuel auquel il se heurtait, mais du moins lui fut-il donné de préparer l'avenir par le lent cheminement de son influence.

[1] « L'opinion personnelle est la mère de tous les maux et elle est une seconde chute originelle », écrivait un contemporain à propos de la fin malheureuse du *staretz* Bassien, prince Patrikéev, protecteur de Maxime et condamné au même procès que lui (GORSKI, *Les relations,* 508).

[2] Le principal chef d'accusation contre Maxime était l'emploi en slavon de l'aspect imperfectif du verbe asseoir au lieu de l'aspect perfectif: « Là où, dans l'office de l'Ascension, lui déclarait l'évêque Dosithée, il est écrit que ' le Christ, monté au ciel, s'assit (сѣде) à la droite du Père ', ou encore ' est assis (сѣдяй) à la droite du Père ', tu as mis ' s'était assis ' (сѣдевъ), ' a été assis ' (сѣдевшаго) et ' fut assis ' (сидѣлъ) ». Ce changement était, avons-nous dit, inspiré à Maxime par son platonisme, auquel il répugnait d'admettre Jésus siégeant corporellement à la droite du Père d'une façon éternelle (voir ci-dessus, p. 311 s.). Cependant, dans ses écrits postérieurs à son procès, il cherche à transporter la question sur le terrain purement philologique (« Confession de foi orthodoxe », MAXIME LE GREC, I, 33). Or, du point de vue philologique, les corrections de Maxime offrent pas mal de difficultés. Ainsi, par exemple, καθίσας, aoriste inchoatif, exprime un passé qui continue au présent, tandis que, des deux termes russes, сѣдяй a le sens d'un présent qui continue à durer, et сѣдевъ, celui d'un passé qui a duré et qui a cessé d'être. Cette difficulté, insoluble, se complique encore du fait qu'à son arrivée à Moscou, Maxime ne connaissait le russe que très imparfaitement; c'était à l'aide de traducteurs latins qu'il faisait entendre le texte grec aux scribes moscovites, et ni l'aoriste ni les participes russes n'ont d'équivalents exacts en langue latine.

Car, à voir les faits dans leur ensemble, à les juger avec le recul du temps, on peut dire que c'est essentiellement au titre d'apôtre et de propagateur de l'humanisme chrétien dans la Russie du XVI[e] siècle que Maxime le Grec mérite la place qu'il occupe dans l'histoire de la civilisation. Des trois caractères fondamentaux que nous avons relevés en lui, c'est donc le troisième, — lequel synthétise d'ailleurs les deux autres, — qui apparaît en fin de compte le plus fécond. Ses appels désespérés à une croisade contre le Croissant et ses efforts pour ramener les Moscovites dans le giron du Patriarcat grec étaient des initiatives déjà dépassées par les événements et condamnées, du moins pour l'instant, à rester sans lendemain. De même sa formation occidentale et ses préférences pour les Ordres latins ne trouvèrent point d'écho durable dans un pays où l'hostilité au catholicisme romain se confondait avec la ferveur nationale. Par contre, le trésor d'humanisme chrétien qu'il apportait avec lui tomba en Russie sur un terrain vierge, encore que singulièrement ingrat à beaucoup d'égards, et à la longue il y fructifia de façon remarquable. En effet, dans le domaine des réformes religieuses, les projets de Maxime de reviser les livres ecclésiastiques slavons d'après les modèles grecs et de revenir aux authentiques usages de l'Église-mère furent repris et menés à bonne fin par le grand patriarche Nicon[1]. La tradition rituelle byzantine et la critique philologique de notre moine ont ainsi remporté, cent ans après sa mort, une éclatante victoire.

[1] Cependant, déjà avant Nicon, au début du XVII[e] siècle, l'archimandrite

Sur le plan de la pensée purement spéculative, c'est encore un véritable baptême que Maxime est venu conférer aux Russes. Il faut songer ici moins à son œuvre de traducteur qu'à ses multiples Discours, où s'expriment ses idées personnelles. Le brassage que l'hagiorite opéra dans la pâte à la fois pauvre et rebelle qu'offrait la pensée russe, ne resta pas sans résultat. Avant lui on n'y trouverait guère d'expression tant soit peu originale d'une réflexion philosophique; tout au plus pourrait-on y relever quelques premiers et prétentieux balbutiements [1]. Après lui, au contraire, une ébauche s'en dessine, avec des traits qui ne manquent pas d'une certaine fermeté [2]. Toutefois, par sa richesse en thèmes philosophiques, son œuvre tranche incontestablement sur toute la production littéraire russe du temps et, à cet égard, elle lui garantit la préséance parmi les écrivains religieux de la Moscovie, qu'ils soient ses devanciers, ses contemporains ou ses successeurs immédiats. Sur le fond des XVI[e] et XVII[e] siècles, Maxime le Grec apparaît donc comme un astre fugitif, dont le rapide passage projette une vive lumière et qui ne disparaît

de la Trinité-Saint-Serge, Denys de Zobnino, avait repris à son compte l'initiative de Maxime et, après son échec, l'idée avait été soutenue par les clercs du patriarche Joseph (Kaptérev, 47).

[1] Joseph de Volotsk, 215, démontre, par exemple, l'éternité divine par des pseudo-syllogismes tels que ceux-ci: « Dieu fut toujours... Or, si Dieu fut toujours, il n'a ni commencement, ni fin »; « Le cercle est l'image de Dieu, qui est la cause de tout. Or le cercle n'a ni début, ni fin. Donc Dieu est sans commencement et sans fin ».

[2] On trouve de nombreux éléments d'une pensée philosophique aussi bien chez André Kourbski que chez Zénobe d'Otna. Ce dernier traite en détail des questions de théodicée, de cosmologie et de psychologie. Il développe notamment plusieurs des preuves classiques de l'existence de Dieu (Zénobe, *Témoignage véridique*, 53 ss.).

point sans laisser derrière lui une traînée brillante, qui persiste et éclaire à son tour le ciel spirituel de la Russie.

Tels sont donc les titres essentiels que valurent à Maxime le Grec, dispensateur des lumières de l'humanisme chrétien et défenseur d'une orthodoxie de conception œcuménique, ses antécédents occidentaux et byzantins. La Moscovie les compléta en lui conférant la sainteté. Ce renom, jailli de la ferveur populaire, lui fut acquis par son lent martyre sur ce sol qu'il était venu défricher et par la patience héroïque avec laquelle il y accepta sa destinée. Loin de nous l'intention de lui en disputer le mérite, mais il serait tout aussi vain de vouloir voiler ce qui subsiste en lui de faiblesse humaine. Lorsqu'il met le pied sur la terre moscovite, il n'a nullement les traits austères d'un ascète, il sait goûter aux agréments de la vie, apprécier la bonne chère et les bons vins. Il est plein de suffisance et tout pénétré de la supériorité de sa formation humaniste. Dans le secret, il ne dédaigne même pas les sciences appelées occultes. Il est actif et intrigant; il parle en égal aux grands de ce monde, comme quelqu'un qui a beaucoup vu et beaucoup voyagé. Pourtant ces restes de tempérament mondain ne résument pas à eux seuls son personnage. Nos recherches ont permis de démêler en lui un fond religieux solide, qui a déterminé sa vocation de moine et s'est exprimé par un zèle infatigable pour les intérêts de l'Église et le triomphe de la morale. A certains moments, il se sent touché par l'inspiration et appelé à rénover la société, tel un autre Savonarole, dont l'ombre hante toujours son esprit. Son platonisme colore cette mystique, et son style formé aux lettres

anciennes se plie avec aisance à la spéculation des vérités religieuses. Dès lors rien de surprenant si, lorsque le malheur s'abat sur lui, il trouve dans son for intérieur l'énergie et la force de caractère nécessaires pour le supporter en chrétien convaincu. Jamais un mot de haine à l'adresse des Moscovites ni de rancune pour leurs mauvais traitements. Du fond de ses prisons, il poursuit sans relâche son action de missionnaire et sa parole édifiante et instructive ne cesse de se faire entendre. La douleur endurée pendant de longues années, sans désespoir ni révolte, passe au creuset son âme et en épure le métal. Plus on descend dans le cours de son existence, plus les allures du siècle s'effacent chez lui, plus ses traits s'affinent et plus sa voix rend un son de sainteté authentique. Ainsi nous décelons en Maxime une vertu dont l'austérité est moins affectée sans doute que celle que proclame la légende, mais combien plus profonde et plus humaine! C'est celle-là même que lui concède son contemporain Zénobe d'Otna, qui l'a connu de près: tout en ne cachant pas maints traits fâcheux de son caractère, il proclame hautement l'héroïsme de sa résignation dans la souffrance qui a « dépassé la mesure du renoncement monacal » [1]. En vérité, Maxime n'a pas usurpé son droit au rang de vénérable que lui a concédé

[1] Cependant Zénobe, *Témoignage véridique*, 905, qui écrit quelque cinq ans après la mort de Maxime et affirme qu'il fut un saint moine, est loin d'avoir l'idée de lui vouer un culte religieux. Du vivant même de Maxime, personne ne songe à sa sainteté. Ses disciples Silvain et Nil Kourliatev ne louent que ses connaissances linguistiques et ses capacités intellectuelles (« Préface du moine Sylvain », Iaguitch, 628; « Postface de Nil Kourliatev », Stroev, 323). Quant aux paroles du métropolite Macaire, à qui Maxime les rappelle dans une lettre souvent citée, qu'on ne se méprenne pas sur leur sens: « Je baise tes chaînes comme celles d'un saint, mais je ne puis t'aider en rien » (« Missive au métropolite de Moscou », Philarète, archevêque, 91). Elles ne servent

l'Église russe, car celle-ci, qui l'a frappé durement, a recueilli aussi les bienfaits de son apostolat magnanime[1]!

***

Nous nous sommes attardé à déchiffrer la triple inscription gravée sur le socle de la statue de Maxime

qu'à couvrir le refus de lever l'excommunication qui pesait sur l'enchaîné de Tver depuis sa condamnation pour hérésie. Macaire, encore archevêque, avait d'ailleurs jadis lui-même contribué à réunir certains chefs d'accusation contre Maxime (« Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Controverse avec Bassien*, 9).

[1] Le culte de Maxime comme bienheureux n'apparaît que plus de cent ans après sa mort. C'est à tort que FLOROVSKI, 23 s., affirme que Maxime a été canonisé par le concile de 1591, car ce n'est pas un canon à Maxime que consacra ce concile, mais un canon de Maxime au Saint-Esprit; de là, la confusion de Florovski, un des signes de la canonisation étant, dans l'ancienne Russie, l'institution d'une prière ou d'un office dédié au saint. Les miracles rapportés au 10 juillet 1651 (voir ci-dessus, p. 17, n. 1) témoignent qu'avant cette date le tombeau de Maxime n'était l'objet d'aucun culte. Un des « miraculés » fait, en effet, célébrer en sa mémoire un office des morts, панихиду (BÉLOKOUROV, XL), et non un service d'action de grâce, молебенъ, comme ce serait le cas s'il s'agissait d'un bienheureux; sa sainteté n'était donc pas reconnue. Ces événements sont toutefois l'occasion d'ériger une chapelle votive sur sa tombe (*Ibid.*, IX, n. 28 s.) et d'insérer sa « Vie » au ménologe de Milioutine (*Moscou, Bibl. synodale, 806*). Vers la même date également, ses traités prennent place dans les sommes apologétiques de l'orthodoxie, le *Livre de Cyrille* et le *Livre de la foi* (KARATAEV, 506. 532). Mais c'est dans la seconde moitié du XVIIe siècle, lorsqu'avec les réformes du patriarche Nicon sa mémoire est définitivement lavée de tout blâme, que la ferveur populaire s'empare de sa personne pour porter son effigie sur les icones. Sur ce dernier point, nous nous séparons de certains collectionneurs qui ont voulu dater les plus anciennes icones de Maxime d'une époque antérieure (MURATOFF, planche XVIII; WINKLER, 489). L'épitaphe placée sur sa tombe, le 25 mai 1678 (BÉLOKOUROV, IX, n. 28 s.), lui dédie pour la première fois un tropaire et un kontakion comme cela se fait pour un saint. Peu après, son nom est repris par les calendriers ecclésiastiques (PHILARÈTE, archevêque, 220). Mais, tandis que les écrits des vieux-ritualistes du début du XVIIIe siècle élèvent Maxime, sans hésitation, au rang des saints et des thaumaturges (voir ci-dessus, p. 49, n. 2), les patérikons de l'Église officielle se montrent plus prudents: tout en lui reconnaissant la sainteté, ils déclarent qu'il n'a pas été canonisé (*Patérikon du couvent de la Trinité*, 132; *Patérikon du mont Athos*, 169; MOURAVIEV, 66).

le Grec. Nos regards peuvent se porter désormais sur la statue elle-même, ils sont assurés d'en embrasser tous les contours, d'en interpréter toutes les lignes. Et, à vrai dire, ils ne seront pas déçus. Les proportions de l'image de pierre sont harmonieuses; les plis du vêtement religieux, froc dominicain mué en bure d'hagiorite, ont de l'ampleur et de la majesté; la sérénité du visage réconforte et apaise. Nous y discernons l'empreinte de la sagesse antique, guide et protectrice de la culture philosophique chrétienne en son premier essor. Et, finalement, hellénisme et christianisme s'y fondent en un rayonnement unique. Certes, son caractère de moine gréco-russe détermine l'allure extérieure du personnage. Nous lui concédons la barbe imposante, le livre et l'autorité inspirée que lui prêtent les icones. Mais notre analyse se devait de révéler d'où procède en lui la mystique profonde dont le prestige a forcé l'hommage de la vaste Russie. Née en Occident, grandie aux rives méditerranéennes, « mare nostrum » du latinisme, elle a gonflé jusqu'aux bords de la Moskowa les flots des richesses de la pensée gréco-latine. Le cadre historique que nous avons pu ajuster autour de la jeunesse et de l'adolescence de Maxime, nous a aidé à mieux comprendre le sens profond de son œuvre russe. A ne l'entrevoir que dans les brumes de l'hiver russe, la statue idéale de l'hagiorite apparaîtrait momifiée; le marbre exige le plein soleil, qui seul confère au poli des ans tout son éclat. Mais qu'on la replace dans la transparence du ciel d'Italie et de Grèce, et le miracle s'opère: les lignes, les tons s'animent et, dans le reflet de la lumière, c'est tout l'esprit de la civilisation méditerranéenne et chrétienne qui rutile magnifiquement.

APPENDICES

APPENDICE I

TEXTES GRECS DE MICHEL TRIVOLIS

1. Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498 [1].

Venerabili in Christo presbytero colendissimo domino Nicolao Taresso (?) canonico Vercellensi, Vercellis. Cito, cito [2].

Αἰδεσιμώτατέ μοι πάτερ, εἴης ὑγιαίνων · ὑγιαίνω καὶ αὐτός. Πολλάς οἶδά σοι χάριτας ὅτι φροντίζεις ἡμῶν καὶ ἀπόντων, καὶ οὐ παύῃ εὖ πράττων ἡμᾶς · τούτων δὲ πάντων ἀνταμοιβὴν ἀξίαν ὁ πάντων βασιλεὺς ἀνταποδῴη σοι · ἀξίως γὰρ ἀνταποτῖσαί σοι οὐχ ἡμῶν ἐστιν. Ἐμὲ δὲ ἴσθι παρὰ τὸν ἄρχοντα τῆς Μιραντούλης ἤδη ἀφικέσθαι ἐπὶ μισθῷ, ὃν προέγραψά σοι · πρὸς οὗ καὶ ἀγαπῶμαι, καὶ τιμῶμαι ἐφ' ἱκανόν · διὸ οὐκ ἂν εἴη τοῦτον ἀπολιπόντα ἄλλοις ἐλθεῖν ὑπηρετήσειν, ἅπαξ ἐκείνῳ πίστιν καὶ δεξιὰς ἐπιδεδωκότα. Ἐπεὶ δὲ ὁ ἄρχων τῆς Δεκιανῆς ἐστὶν οὕτως φιλέλλην, ὡς οἴδαμεν, χαριζόμενος αὐτῷ πέμψω ἄλλον τινὰ νέον οὐχ ἧττον ἐμοῦ πεπαιδευμένον, Κρῆτα, λόγοις τε καὶ ἤθεσιν ὑπέρευγε κεκοσμημένον, καὶ τῆς τῶν Λατίνων κοινῆς ἄριστα φωνῆς ἐξησκημένον καὶ τῆς εὐλόγου ἅλις ἔμπειρον · τοῦτον ἀντ' ἐμοῦ εἰ δοκεῖ ἐπὶ τῷ αὐτῷ μισθῷ ὃν καὶ ἔμοιγε προὔτεινε, μείονα γὰρ οὐκ ἂν δέξαιτο, ὡς ὑμᾶς πέμψω · σὺ δὲ ἐμοὶ χαριζόμενος μέμνησο τὴν αὐτὴν ἐκείνην σπουδὴν καί ὑπὲρ τούτου καταβαλεῖν, ἐμοὶ γὰρ χαρίσῃ ὅ, τι ἂν ὑπὲρ τούτου κατεργάσῃ · φιλῶ γὰρ αὐτὸν μάλιστα διὰ τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ · οὕτως ἐστὶν ἀγαθὸς καὶ σώφρων ὁ νέος. Sed de iis satis dictum, ἐμὲ δὲ φίλει ὥσπερ ἐφίλεις, καὶ χρῶ μοι θαῤῥῶν καὶ ἀφειδῶς ὡς καὶ πρότερον · καὶ τοῦτοις ἀπόκρισιν ταχέως ἐπιστεῖλαι φρόντισον, εἴτε καὶ οὐχί. Ἔρρωσο, θεοφιλέστατε ἄνερ. Ἀπὸ Μιραντούλης μαρτίου 29. Ὁ σὸς κατὰ πάντα Μιχαήλ.

[1] Texte de FIRMIN-DIDOT, 540-541, d'après le manuscrit original de la collection Firmin-Didot.

[2] Nous avons reconstitué le texte que Firmin-Didot a lu : « Venerabl. in Christo prs colled, dno. Nicolao Taresso, canonico excellessi. excellis. Cito, cito. »

1. Lettre à Nicolas de Tarse, du 29 mars 1498.

Au vénérable prêtre en Jésus-Christ, le très honorable chanoine de Verceil Nicolas de Tarse, à Verceil. Très pressé.

Mon très révérend Père, je souhaite que vous soyez en bonne santé comme moi-même je le suis. Je vous sais bien gré de ce que vous pensez à nous, même quand nous sommes loin, et ne cessez de nous faire du bien. Pour tout cela, que le Roi de l'univers vous accorde en échange la récompense qui vous est due, car pour nous, il ne nous est point possible de vous payer comme il le faudrait. En ce qui me concerne, apprenez qu'à présent je suis arrivé chez le seigneur de la Mirandole [1] contre les honoraires que je vous ai dits dans une lettre antérieure. Il me traite avec affection et m'honore assez bien; il ne serait donc pas permis de le laisser pour en servir d'autres, alors que je lui ai donné ma parole une fois pour toutes. Mais puisque le seigneur de Déciane [2] est philhellène au point que nous savons, je lui enverrai, pour lui faire plaisir, un autre jeune homme [3] non moins instruit que moi. C'est un Crétois merveilleusement orné de sciences et de vertus; il excelle tout à fait dans la langue vulgaire des Latins et est suffisamment au courant de la belle langue. Je vous l'enverrai à ma place, si bon vous semble, pour les mêmes honoraires que vous me proposiez à moi-même, car il n'accepterait pas moins. De votre côté, vous me feriez plaisir en vous souvenant de votre bienveillance d'autrefois pour la reporter sur lui; tout ce que vous pourrez faire en sa faveur me fera plaisir, car je l'aime beaucoup pour sa vertu, tant le jeune homme est bon et réservé. *Sed de iis satis dictum.* Quant à moi, aimez-moi comme vous m'aimiez et usez de moi hardiment et sans ménagement comme par le passé. Ayez soin de m'envoyer promptement une réponse à ceci, même si c'est non. Portez-vous bien, très aimé de Dieu.

De la Mirandole, le 29 mars.

Tout à vous, Michel.

1 Jean-François Pic de la Mirandole, comte de Concordia.

2 Louis II Tizzoni, comte de Déciane.

3 Jean Grégoropoulos,

2. Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498 [1].

Σοὶ καὶ αὔτη. [2]

Ἀγωνιζόμενόν με καθ' ἡμέραν, ἑταῖρέ μοι, προσειπεῖν σε, προὔφθακάς με πρότερος προσαγορευσάμενος. Ὅσον δὲ καὶ ηὔφρανάν με τὰ σὰ ἐγχειρισθέντα μοι γράμματα τί χρὴ καὶ λέγειν ; αὐτῷ γάρ σοι συνομιλεῖν αὐτόπτως ἐδόκουν καί σου τῆς χειρὸς ἐπιλαβόμενος, ὡς εἰώθαμεν, εὐτραπελίζειν ᾠόμην. Ἀλλὰ σὺ μὲν καλῶς ἐποίησας ἡμῖν χαρὰν ἐπιστείλας οὐκ ὀλίγην καὶ εἰς τὸ ἑξῆς τὰ ὅμοια ποιοίης· ἐγὼ δὲ ὅπερ μοι κεκέλευκας ἐξετέλεσα, καὶ οἵως μὲν γράφω, αὐτὸς ὄψει καθ' ἕκαστα τὴν ἐπιστολὴν ἐξελίξας, ἀσφράγιστον γὰρ αὐτὴν διὰ τοῦτο στέλλω σοι. Ἐπεὶ δ' ἀναγνῴης, ἐπιπτύξας καὶ σφραγίσας ἐγχείρισον ἐκείνῳ τῷ ἄρχοντι τῷ τὸ κιβώτιόν μου παραδεδωκότι μοι. Καὶ ἵνα δὲ γνῴης εὐχερῶς τὸν ἄνδρα, ἄπιθι εἰς τὸ λεγόμενον Ῥεάλτον in Panaria, τουτέστιν εἰς τὰ λινόπωλα ἐργαστήρια, εἰς τὸ ἐργαστήριον τὸ ἐπιγεγραμμένον μίμημα βοὸς καὶ ἐρώτησον ἐκεῖ περὶ αὐτοῦ, ἐκεῖ γὰρ εἴωθε συχνὰ διατρίβειν· καλεῖται δ' ὁ ἀνὴρ miser Ieronymo di Pichi, κἀκεῖνοι δείξουσί σοι τὸν ἄνδρα ἢ ἔνθα κατοικεῖ, καὶ ἐγχειρίζων αὐτῷ τὴν ἐπιστολήν, προσφώνησον αὐτὸν ὡς ἀπ' ἐμοῦ καὶ εἶπον αὐτῷ ὡς ἀπ' ἐμοῦ ὅπως διαστείλῃ ταύτην εἰς Βερκέλλας· καὶ εἶπον αὐτῷ ὅπως ἐγχειρίζοι σοι αὐτῷ πάσας τὰς Βερκελλῶν ὡς ἐμὲ ἐρχομένας ἐπιστολάς. Ἔτι γίνωσκε ὡς ἐξ ὑπογύου [3] καὶ ἐκ Βονωνίας ἧκέ μοι ἄλλη τις κατάστασις· ὅθεν ἐμοῦ δεόμεναι ἀπιέναι παρὰ τοὺς ἐκεῖ ἐπιστολαὶ ἐγχειρίσθησαν, ὑπισχνούμεναί τε ἡμῖν πολλά τινα, οὐ μέντοι τὸν μισθὸν ἀποφαίνοντες κεφαλαιωδῶς. Ταῦτα δὲ δηλώσω σοι ἵνα ἴδῃς ἑλέσθαι ὁπότερον μᾶλλόν σοι ἀρέσκει, ἑκάτερον γὰρ καλόν ἐστι κατὰ τὸ παρόν. Φρόντισον δ' ὅμως ὡς ἀποσταλῇ εἰς Βερκέλλας ἣν γέγραφα ἐπιστολή.

1 Éditée par LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 302-303.

2 Legrand αὐτῇ.

3 LEGRAND Ὑπογύλου. Pareil toponyme étant absolument inconnu et le contexte (*cf.* ἑκάτερον) n'impliquant que deux noms de lieu (Verceil et Bologne), il doit s'agir d'une mauvaise lecture de l'éditeur,

2. Lettre à Jean Grégoropoulos, du 29 mars 1498.

Et celle-ci pour toi.

Je luttais chaque jour avec moi-même, cher ami, pour t'adresser la parole et voilà que tu m'as prévenu en me parlant le premier. Combien m'a réjoui la lettre que tu m'as fait remettre, faut-il le dire? Il me semblait que je conversais avec toi en personne et j'avais l'impression de plaisanter en te prenant par la main, comme nous en avions l'habitude. Tu m'as fait du bien en m'envoyant pareil sujet de joie, j'espère que tu continueras à en agir de la sorte. De mon côté, j'ai fait ce que tu me demandais. Comment j'écris, tu le verras toi-même par le menu en ouvrant la lettre, c'est pourquoi je te l'envoie non cachetée [1]; quand tu l'auras lue, ferme-la, scelle-la, puis remets-la à ce seigneur qui m'as transmis le coffret. Pour reconnaître aisément l'homme, va à l'endroit qu'on appelle *Realto in Panaria,* c'est-à-dire parmi les boutiques qui vendent la toile, dans la boutique qui porte comme enseigne l'image d'un bœuf, et tu t'y informeras de lui, car c'est là qu'il a l'habitude de passer tout son temps. L'homme s'appelle *miser Ieronymo di Pichi* [2] et on te montrera l'homme s'il y est; tu lui remettras la lettre et tu le salueras pour moi. Dis-lui de ma part qu'il l'envoie à Verceil et qu'il te remette à toi-même toutes les lettres de Verceil arrivées pour moi. Sache encore que de Bologne aussi une autre situation m'a été présentée tout récemment [3]. On m'a transmis de là-bas des lettres me demandant d'y aller et nous promettant quantité de choses, mais sans faire connaître approximativement les honoraires. Je t'expose cela pour que tu voies ce qu'il te plaît davantage de choisir, car tous les deux sont bien pour le moment. Mais n'oublie pas d'envoyer à Verceil la lettre que j'ai écrite. Porte-toi bien et réponds-moi vite (pour m'apprendre) ce que tu as fait. (Dis-moi) aussi ce que tu pourrais avoir de neuf qui soit vrai et vaille d'être dit, car tu

1 Il s'agit de la lettre de Michel Trivolis à Nicolas de Tarse (voir ci-dessus, le document 1).

2 Personnage inconnu.

3 Il s'agit probablement de l'offre de travail de Codro, professeur à Bologne (URCEO, fol. Siii^{v}; *cf.* ci-dessus, p. 92 ss.).

Ἔρρωσο, καὶ ἀπόκριναί μοι ταχέως ὅτι πεποίηκας, ἅμα δὲ τούτοις καὶ εἴ τι ἀληθὲς καὶ ἀξιόλογον ἔχεις νέον· οἶσθα γὰρ ὅτι φιλομαχῶ ὅταν καθεύδω. Ἔρρωσο αὖθις. Μαρτίου κθῃ. Ὁ σὸς Μιχαήλ.

3. Lettre à Jean Grégoropoulos, du 26 ... 1499[1].

Carissimo uti fratri Joanni Cretensi Grigoropylo, in domo domini Aldi Venetiis.

Ἀδελφέ μου γλυκύτατε, εἴης ὑγιαίνων ὑγιαίνοντι καὶ αὐτῷ. Μὴ θαύμαζε εἰ οὐ συνεχέστερόν σοι ἐπιστέλλω· γιγνώσκω γὰρ ὡς ὁ θεσμὸς τῆς φιλίας οὐκ ἐν τῷ συνεχῶς ἐπιστέλλειν συνίσταται· κἀν τούτῳ μέντοι τρόπῳ τινὶ τὸ πλεῖστον συνίσταται ἐν τῷ παρέχειν σφᾶς αὐτοὺς προθύμους ὅταν του[2] δέῃ, ἄλλως τε οὐκ εὐποροῦμεν τῶν γραμματοφόρων, καὶ τρίτον ὅτι οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων νῦν πιέζει. Μὴ δυσανασχέτει τὸ λοιπὸν εἰς τὸν ἑξῆς εἰ οὐ συνεχῶς κομίσαιο παρ ἐμοῦ γε γράμματα διὰ τὰς προρρηθείσας αἰτίας· σοῦ δὲ δέομαι, εἴ με φιλεῖς, ἀντεπίστειλόν μοι διὰ τούτου τοῦ διακομιστοῦ καὶ μὴ ὀλιγωρίᾳ παραδῴης τὸ πρᾶγμα· προσμένω γὰρ κεχηνὼς δίκην τῶν νεοσσῶν ἐκδεχομένων τὴν ἑαυτῶν μητέρα εἴ τι ἥκοι φέρουσα αὐτοῖς ἐδώδιμον. Ὧν δὲ δέομαί σου δηλῶσαί μοι, ἄκουε· δηλοῦ μοι ὡς ἐν βραχεῖ εἰ τοῦτο τὸ θέρος ὁ τῆς ἀσεβείας προστάτης βούλεται ἐκπέμπειν στόλον διὰ θαλάσσης ἢ οὔ, καὶ εἰ ὁ Ἀδρίας ἐστὶν ὀχυρός ἐς καταπλοῦν ἢ οὔ· ἔστι γάρ τις τῶν ἐνταῦθα φίλων, ὅς, βουλόμενος ἕως ἐς Κέρκυραν καταπλεῦσαι, βούλοιτο εἰδέναι εἰ ὀχυρὰ εἴη αὐτῷ τὰ τῆς ὁδοῦ ἢ οὔ· ταῦτά ἐστιν ἃ θέλω σε δηλώσειν μοι· μὴ ἀμελήσῃς, δέομαί σου, φίλτατε. Δὸς χάριν ἀντομένῳ, αἴδεσο δ' ἱκέτην. Ἔρρωσο. Πάντας τοὺς φίλους ἀσπάζομαι καὶ μάλιστα τὸν κύριον

1 Éditée par Legrand, *Bibliogr. hell.*, *XVe-XVIe s.*, II, 302.

2 Legrand τοῦ.

sais que « j'aime me battre quand je dors ». Encore une fois porte-toi bien.

Le 29 mars.

Ton Michel.

3. Lettre à Jean Grégoropoulos, du 26 ... 1499.

Au bien fraternellement cher Jean Grégoropoulos de Crète, chez messire Alde à Venise.

Mon très doux frère,

Je te souhaite d'être en bonne santé comme moi-même je le suis. Ne t'étonne pas si je ne t'envoie pas plus fréquemment de mes nouvelles; c'est que j'estime que le devoir de l'amitié ne consiste pas à envoyer continuellement des lettres et que, en tout cas, il consiste surtout à payer généreusement de sa personne quand il le faut; d'autre part, nous n'avons pas beaucoup de porteurs de lettres, et en troisième lieu, il n'y a rien d'urgent pour le moment. Ne sois donc plus mécontent à l'avenir si tu ne reçois pas continuellement des lettres de moi, pour les motifs que je viens de dire. Je t'en prie, si tu m'aimes, réponds-moi par le même courrier et ne néglige pas cette affaire, car je reste la bouche ouverte tout comme les petits oiseaux qui attendent leur mère pour le cas où elle arriverait avec quelque chose à manger pour eux. Écoute ce que je te demande de m'apprendre. Fais-moi savoir, dans le plus bref délai, si cet été le Chef de l'impiété [1] a l'intention ou non d'envoyer une flotte en mer et s'il est dangereux ou non de descendre l'Adriatique, parce qu'il y a un ami d'ici [2] qui veut descendre jusqu'à Corfou et qui voudrait savoir si son voyage serait sûr ou non. Voilà ce que je veux que tu m'apprennes; n'y manque pas, je t'en prie, mon cher. Accorde cette faveur à celui qui vient te la demander, aie pitié du suppliant. Porte-toi bien. J'embrasse tous les amis et surtout messire Georges Moschos [3]. Adieu ! [4] Je ne t'écris pas davantage parce que

1 Bajazet II, sultan de Turquie (1481-1512).

2 Nous croyons qu'il s'agit de Michel Trivolis lui-même.

3 Georges Moschos, fils de Jean Moschos, maître d'école à Corfou (*cf.* ci-dessus, p. 142).

4 Littéralement: « Nombreuses années à toi ».

Γεώργιον τὸν Μόσχον, καὶ πολλὰ τὰ ἔτη σου. Πλείονα οὐ γράφω σοι διὰ τὸ καιροῦ μὴ εὐπορεῖν, ὁ γὰρ γραμματοφόρος ἐπὶ νώτοις μου ἐπίκειται ἐκδεχόμενος καὶ ταῦτα τὰ ὀλίγα. Μιραντύληθεν. Ὁ σὸς Μιχαὴλ ὁ Τριβώλης. Κς΄ τοῦ ἐνεστῶτος.

4. Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500[1].

Τῷ ἐπιεικεῖ καὶ πεπαιδευμένῳ ἀνδρὶ κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Γρηγοροπύλῳ, ἑταίρῳ προσφιλεστάτῳ. Ἐνετίῃσιν.

Ἴσθι, προσφιλέστατέ μοι Ἰωάννη, ὅτι ὑγιεινῶς εἰς Μιραντούλην κατῆλθον, καὶ ὅτι τὸν ἄρχοντα οὐδὲν ἧττον πρὸς ἐμὲ ἢ πρότερον εὖ διατεθειμένον κατέλαβον· ἄσμενος γὰρ ὡς ἦν τεκμήρασθαι ἐκ πολλῶν προφανῶν σημείων προσήκατό με. Ἐλπίζω δ' ὅτι καὶ εἰς τὸν ἑξῆς εὐμενεστέρῳ τῷ ἀνδρὶ χρήσομαι · ἔστι γὰρ ἑλληνομανὴς καὶ φιλοτιμότατος. Ἀλλ' οὕτως ἴδοιμι καὶ σε ἐπ' ἔρωτι καὶ φιλοτιμίᾳ χρηστοῦ τινος τοιούτου ἄρχοντος κομῶντα καὶ καυχώμενον, τότε γὰρ τελείως εὐδαιμονεῖν νομίσαιμι · ἀλλὰ « ταῦτα μέν, φασι, θεῶν ἐν γούνασι κεῖται ». Σὺ δ', ὦ ἑταῖρε, εὐθύμει καὶ τοῦ καιροῦ μέμνησο ἀπολαύειν, μεμνημένος τοῦ σοφοῦ λέγοντος « τῆς ὥρας ἀπόλαυε, παρακμάζει ταχὺ πάντα ». Ἔρρωσο, καὶ τὸν λογιώτατον Ἄλδον ὡς ἀπ' ἐμοῦ προσεῖπον[2]. Περὶ τοῦ Κρητικοῦ τρίμματος οὐδὲν ἔχω σοι, κατὰ τὸ παρόν, λέγειν · οὔπω γὰρ αὐτὸν διεσεισάμην γράμμασι, μὴ ταὐτὰ τῷ τὸν ἀνάγυρον κινοῦντι πείσεσθαι φοβούμενος. Πάντας τοὺς φίλους ὡς ἀπ' ἐμοῦ προσφώνησον, καὶ μάλιστα τὸν δερματοπώλην, οἶσθα ὃν λέγω· μάλιστα δὲ μέμνησο ἀντεπιστεῖλαί μοι. Εἶπον τῷ Ζαχαρίᾳ ὅπως φροντίσοι ἐκτελέσαι μοι ὅπερ ἀπερχομένῳ μοι ὑπέστη ποιῆσαι. Ἔρρωσο αὖθις. Μηνὸς μαρτίου οὐκ οἶδα πόσαις. Τὸν Μαϊστρο-

1 Éditée par LEGRAND, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, II, 301.

2 Legrand πρόσειπον.

je n'en ai pas le temps, le porteur de la lettre est derrière moi qui me presse pour que je lui remette même ce peu de chose.

De la Mirandole,

Ton Michel Trivolis.

Le 26 courant.

4. Lettre à Jean Grégoropoulos, de mars 1500.

Au clément et docte messire Jean Grégoropoulos, ami très cher, à Venise.

Apprends, mon très cher Jean, que je suis arrivé sain et sauf à la Mirandole et que j'ai trouvé le seigneur [1] tout aussi bien disposé à mon égard qu'auparavant. C'est avec joie qu'il m'a accueilli, ainsi qu'on pouvait s'en rendre compte à mille signes évidents, et j'espère que par la suite j'aurai affaire à plus de bienveillance encore de sa part, car il est passionné pour tout ce qui est grec et très libéral. Je voudrais te voir être fier, toi aussi, et te vanter de l'amitié et de la libéralité d'un seigneur tout aussi obligeant, alors je m'estimerais parfaitement heureux, mais « cela, comme on dit, est sur les genoux des dieux » [2]. Quant à toi, cher ami, prends courage et n'oublie pas de profiter du bon temps, en te souvenant du sage qui a dit: « Jouis du printemps, car tout se flétrit si vite ».

Porte-toi bien et salue de ma part le très savant Alde. Concernant le roué Crétois [3], je n'ai rien à te dire pour le moment; je ne l'ai pas encore secoué par lettre: je crains d'éprouver ce qui arrive à qui remue l'anagyre [4]. Salue de ma part tous les amis et surtout le marchand de peaux, tu sais qui je veux dire. Surtout n'oublie pas de me répondre. J'ai dit à Zacharie [5] qu'il songe à accomplir ce qu'il s'était engagé à faire quand je suis parti. Encore une fois porte-toi

1 Jean-François Pic de la Mirandole.

2 Homère, *Il.* 17, 514.

3 Probablement Arsène Aristobule Apostolios.

4 L'*anagyris fœtida*, arbrisseau à l'odeur nauséabonde, d'où le dicton grec: « Μὴ κίνει τὸν ἀνάγυρον », « ne remue pas l'anagyre », auquel Trivolis fait ici allusion.

5 Zacharie Callergi, typographe grec à Venise.

φραγκῖσκον ὡς ἀπ' ἐμοῦ προσφώνησον. Ὁ σὸς Δωρίλεως ὁ Τριβώλης ὁ ἐκ Σπάρτης Λακεδαιμόνιος.

[En marge :] Γράφω τῷ Ἄλδῳ ὅπως πέμψοι μοί τινα βιβλία, ἐν οἷς ἐδεόμην καὶ Διοσκουρίδου, τὸν ὁποῖον ἂν τὸν ἔχῃς, κέρδεσε κάλλιον σὺ τὰ στάμενα παρὰ κἀνεὶς ἄλλος, μάλιστα δὲ ποῖσαί μοι μίαν χάριν καὶ πέμψε μοι τὸν τοῦ Παύλου, ὃν ἐκεῖνος ἔχει εἰς τὴν Πάδουαν δεδεμένον, καὶ τὰ στάμενα τοῦ τὰ θέλω στείλῃ, ὅταν στείλω τῷ Ἄλδῳ καὶ περὶ τῶν ἄλλων βιβλίων.

5. Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504 [1].

Τῷ πεπαιδευμένῳ καὶ λογίῳ ἀνδρὶ κυρίῳ Σκιπίωνι τῷ Καρτερομάχῳ.

Εἴης ὑγιαίνων προσφιλέστατέ μοι ἑταῖρε Σκιπίων, Θεοῦ δε σώζοντος ὑγιαίνω καὶ αὐτός. Ξυντυχῶν ἐγὼ τῷ ἡμετέρῳ προσφιλεστάτῳ καὶ αἰδεσίμῳ ἀνδρὶ Πέτρῳ τῷ Λευχείμονι, ἀκήκοα παρ' αὐτοῦ τήν τε σὴν εὐεξίαν καὶ τὴν πρὸς ἐμέ σου καλλίστην καί φιλάνθρωπον διάθεσιν, ἐφ' οἷς τῷ τε Θεῷ χάριν ὡμολόγησα τῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰτίῳ καὶ σοὶ τὰ κάλλιστα ηὐξάμην οὕτω γεννάιῳ καὶ φιλανθρώπῳ πρὸς ἐμὲ τὸν οὔπω ὑπέρ σού τι πεπονηκότα γεγονότι καὶ τῶν ἐμῶν κηδομένῳ ὡς ἀδελφῷ ὁμογαστερίῳ· ἀλλ' εὐτυχοίης καὶ ἀμεινόνων ἀεὶ τύχοις, τἀμὰ δὲ οἷον ἔσχηκε τέλος ἀκήκοας δήπου, ἀκριβῶς τοῦ χρηστοῦ Πέτρου ταῦτα δηλωσαμένου σοι, διὸ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος περιττόν μοι ἔδοξε ταῦτα δηλῶσαι σοι. Ἄλλως τε καὶ χρόνου σπανίζω καὶ ἠρεμίας ψυχῆς καὶ διανοίας τῷ μήπω μόνον παρά τινι τῶν ἐνταῦθα εὑρηκέναι με, ἀλλ' ἄνω καὶ κάτω ὡς ὑπὸ ποικίλων ἀνέμων ἐν μέσῳ θαλάσσης σαλευομένη ναῦς περιπλανᾶσθαι με, διά τοι τοῦτο πλατύτερον οὐ γράφω σοι ἐπὶ τοῦ παρόντος, τοῦτο δὲ μόνον ὡς

1 *Rome, Vat., lat. 4103,* fol. 23 B^{r-v} (*cf.* ci-dessous, *planches IV-V*).

bien. Mars, je ne sais le quantième. Salue de ma part Maestro Francesco[1].

Ton Dorileos[2] Trivolis, Lacédémonien de Sparte.

[En marge[3]:] J'écris à Alde de m'envoyer quelques livres, je lui ai demandé entre autres un Dioscoride[4]. Si tu l'as, gagne l'argent toi-même de préférence à tout autre, mais surtout fais-moi un plaisir, expédie-moi celui de Paul[5] qu'il a relié à Padoue, et j'en enverrai l'argent quand je ferai un envoi à Alde à propos d'autres livres.

5. Lettre à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504.

Au cultivé et savant messire Scipion Cartéromachos.

Je te souhaite une bonne santé, bien cher ami Scipion; quant à moi, grâce à Dieu, je me porte bien. J'ai rencontré notre très cher et révérend Pierre Leucheimon[6], qui m'a appris ta prospérité ainsi que ton excellente et charitable disposition à mon égard. J'en ai rendu grâces à Dieu, la cause de tout bien, et j'ai fait les meilleurs vœux pour toi, qui étais si charitable à mon égard, alors que je ne m'étais jamais mis en peine pour toi, et qui t'occupais de mon sort comme un frère de la même mère. Je te souhaite d'être heureux et de réussir toujours mieux. En même temps, tu as sans doute appris, pour en avoir été exactement informé par le brave Pierre, comment cela s'est terminé; aussi, même à présent, il m'a semblé superflu de t'en faire l'exposé. D'ailleurs le temps me manque ainsi que la tranquillité d'âme et d'esprit, non seulement parce que je n'ai rien trouvé chez quelqu'un d'ici, mais parce que je suis balloté de haut en bas comme un navire secoué au milieu de la mer par les vents

1 François Rosetto.
2 Probablement allusion à son origine (*cf.* ci-dessus, p. 91).
3 La note marginale est en romaïque.
4 *Pedacii Dioscoridis De materia medica libri sex.* Venetiis, Apud Aldum, Mense Iulio MID.
5 Paul de Canale, noble vénitien.
6 Pierre Candida, moine camaldule, prieur à Castrocaro.

ἀπεταξάμην τῷ μονήρει βίῳ διὰ τὰς ἐπιγιγνομένας μοι πολλὰς ἀσθενείας καὶ οὐδ' ἄλλην τινὰ αἰτίαν. Δέομαι δή σου πρὸ αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος, ἀντιλαβοῦ τῶν ἐμῶν ὥσπερ ἦρξω καὶ ἐξελοῦ με τῆς παρούσης θλίψεως καὶ οἱῳδήποτε τρόπῳ δύναιο ἕλκυσόν με παρ' ὑμῖν, ἰδοὺ γὰρ δίδωμί σοι διαθεῖναι περὶ τῶν ἐμῶν ὡς σοὶ αὐτῷ δόξοι ἐμοί τε χρήσιμον ἑλομένῳ ἔσεσθαι καὶ σοὶ φερέτιμον. Τοῦτο ἴσθι ὡς ἐπὶ τοῦ παρόντος πάντα μοι εὐπρόσδεκτα κατὰ τὴν ἐπικειμένην ἀνάγκην. Ἔρρωσο καὶ ξύνστησόν με τῷ χρηστῷ Ἄλδῳ καὶ προσφώνησον ὡς ἀπ' ἐμοῦ Ἰωάννην καὶ Νικόλεων τὼ Κρῆτε καὶ πάντας τοὺς φίλους. Ἀποκρίθητί μοι ταχέως πρὸς ταῦτα εἴ γε δύνατον. Ὁ σὸς κατὰ πάντα Μιχαὴλ ὁ Τριβώλης. Ἀπὸ Φλωρεντίας, ἀπριλλίου κα̅ϡ̅.

6. *Lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504* [1].

Utriusque linguae peritissimo viro domno Scipioni Carteromacho civi Pistoriensi, ami[co] carissimo, Venetiis, [a la stampa] de miser Aldo Manutio Romano.

Πέτρος ὁ Κανδίδας ὑπέδειξέ μοι πρότριτα γράμματα σά, ἐν οἷς μνήμην ἐποίου περὶ ἐμοῦ πάνυ φιλάνθρωπον καὶ φιλικὴν τῷ ὄντι· εἰ γὰρ ἐν ἀνάγκαις οἱ φίλοι γνωρίζονται καὶ τῶν δοκίμων οἱ τοιοῦτοι ὑπάρχουσιν, σὺ ταῖς ἀληθείαις δοκιμώτατος ἂν λέγοιο μόνος καὶ χρησιμώτατος τῶν πάντων ὃς ἄκλητος, ἀπείραστος, ὑπὸ μόνης τῆς καλῆς καὶ τῷ ὄντι γενναίας σου φύσεως παρακληθεὶς [2] τοιοῦτως κήδῃ τῶν ἐμῶν οἵως οὐδὲ πολλοί τινες τῶν πατέρων ἡμῶν [3] αὐτῶν. Ἀλλὰ σὲ μετὰ ταύτης τῆς φιλανθρωπίας [4] ἡ πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰτία

1 *Rome, Vat., lat. 4103*, fol. 23 A^r-v (*cf.* ci-dessous, *planches VI-VII*)
2 Ms. παρακληθὴς.
3 Ms. ἡῶν.
4 Ms. φιλανθρωπείας.

changeants. C'est pourquoi je ne m'étends pas davantage en ce moment, mais je te dirai seulement que j'ai renoncé à la vie monastique à cause des nombreuses maladies qui m'accablent et pour nulle autre raison. Je t'en prie donc, par devant le Sauveur lui-même, occupe-toi de mon sort comme tu as commencé (à le faire), tire-moi de l'affliction où je me trouve et de quelque manière que tu puisses le faire, entraîne-moi auprès de vous. Voici que je te remets mon sort pour que tu en disposes de la manière qui te paraîtra devoir être pour moi un choix avantageux et pour toi une source d'honneur. Sache que pour le moment tout me sera bienvenu, dans la détresse qui m'accable. Porte-toi bien, recommande-moi auprès du brave Alde. Salue de ma part Jean et Nicolas, les deux Crétois [1], ainsi que tous les amis. Réponds-moi vite à ceci, du moins si c'est possible.

Tout à toi, Michel Trivolis.

De Florence, le 21 avril.

6. Lettre à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504.

A messire Scipion Cartéromachos, très versé dans les deux langues, citoyen de Pistoie, ami très cher, à Venise, [à l'imprimerie] de messire Alde Manuce de Rome.

Pierre Candida m'a fait voir, il y a trois jours, ta lettre où tu parles de moi de façon tout à fait charitable et vraiment amicale. Si c'est dans le besoin que l'on reconnaît les amis, et si parmi les amis éprouvés ceux-ci sont les premiers, toi en vérité on peut te dire le seul parfaitement éprouvé et le plus serviable de tous. Sans qu'on t'appelle, sans qu'on te sollicite, poussé uniquement par ta belle et vraiment généreuse nature, tu prends soin de mes affaires comme peu de nos propres pères (le feraient). Que la divine Providence, la cause de tout bien, te traite en retour avec cette même bonté. Quant à moi, concernant ce que tu écris à mon sujet, je n'ai rien d'autre à écrire que ce que je t'ai écrit antérieurement dans une autre lettre, à savoir que tu peux arranger mes affaires comme bon

1 Jean Grégoropoulos et Nicolas Vlastos.

ἀμείψαιτο θεῖα πρόνοια, ἐγὼ δὲ πρὸς ἃ περὶ ἐμοῦ ἔγραψας, οὐδὲν ἄλλο γράφω σοί εἰ μὴ ὅπερ καὶ πρώην ἐν τῇ πρὸ ταύτης μου γέγραφά σοι, ἔχειν σε δηλονότι διοικεῖν τὰ ἐμὰ ᾗπερ ἄν σοι δοκοῖ καὶ ὡς βούλοιο· ὥρα οὖν σοι ἐξουσιάζειν ἐν τοῖς ἐμοῖς καὶ τοιούτῳ χρῆσθαι μοι ᾗ σοι δοκοῖ. Ἔρρωσο προσφιλέστατέ μοι πάντων ἑταίρων. Ξυνχαίρω πάνυ τῷ λογίῳ κύρῳ Μάρκῳ ἐφ' οἷς τετίμηται καὶ ξυνήδομαι σφόδρα, εἴη τε αὐτὸ ἐπὶ τὸ μεῖζον[1] ἐφ' ἡμέραν καὶ τιμαλφέστερον ἐπαυξάνειν εὔχομαι τῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰτίῳ Θεῷ· ὃν καὶ προσφώνησον ὡς ἀπ' ἐμοῦ, ὁμοίως καὶ τὸν χρηστὸν Ἄλδον καὶ κοινὸν εὐεργέτην, τόν τε Ἰωάννην καὶ Νικόλεων τὼ Κρῆτε. Ἔρρωσθε πάντες προσφιλέστατοι καὶ ἐπιεικέστατοι ἄνδρες. Ἀπὸ Φλωρεντίας, ἀπριλλίου κδῃ. Μιχαὴλ ὁ Τριβώλης.

1 Ms. μῆζον.

te semblera et de la façon que tu voudras. L'heure est donc venue pour toi de disposer en maître de mon sort et d'en user avec moi ainsi qu'il te plaira. Porte-toi bien, le plus cher de tous mes amis. Je partage entièrement la joie de l'érudit messire Marc [1] pour les témoignages d'estime dont il a été l'objet et je l'en félicite chaleureusement. Qu'il en soit ainsi chaque jour davantage et je prie Dieu, la cause de tout bien, de le faire apprécier de mieux en mieux. Salue-le de ma part ainsi que le brave Alde, notre commun bienfaiteur, de même que Jean et Nicolas, les deux Crétois [2]. Portez-vous bien tous, bien chers et très cléments seigneurs.

De Florence, le 24 avril.

Michel Trivolis.

1 Marc Musurus, à cette époque professeur de grec à Padoue.

2 Jean Grégoropoulos et Nicolas Vlastos.

APPENDICE II

TEXTES GRECS DE MAXIME TRIVOLIS

1. Épitaphe du patriarche Joachim Ier [1].

Κυροῦ Μαξίμου τοῦ Τριβόλη.

Ὁ γλυκὺς Ἰωακεὶμ καὶ μείλιχος ἠδ' ἐλεήμων,
πατράρχης γεγαὼς Βυζαντίδος εὐρυαγυίης,
ὀγδοάτῃ μαΐου, ἐφ' ὅρτια Βροντογένοιο,
τῇδ' ἐτέθη, 'ῥ' εἰδώλοιο [2] τυχὼν κληρέων βοεβόντα.

2. Épigramme sur Manuel, le Grand Rhéteur [3].

Μανουὴλ τῷ Μεγάλῳ Ῥήτορι καὶ φιλοσόφῳ Μάξιμος ὁ μοναχός.

Ῥητῆρος Μεγάλου τὰ μυρίπνοα ᾄσματα ταῦτα
Μοισῶν [4] καὶ Χαρίτων ἔκγονα καὶ σοφίης·
Μοῖσαι ἐμμελίην γάρ, ἀτὰρ Χάριτες πολύολβοι
εὐεπίην, πειθὼ τῷδ' ἔπορε σοφίη.
Μὴ μῆκος δ' ὦνερ ἐπιδίζεο, ἀλλ' ἐνὶ τυτθοίς
γράμμασι τὰν αὐτοῦ θαύμασον ἠνορέην.
Εἰ δ' ὁπόθεν καὶ ὅπως κικλήσκετο, τῷ δὲ Μανουήλ
οὔνομ' ἀτὰρ πάτρη Ἰσθμιάς ἐστι [5] πόλις.

3. Première épitaphe du patriarche Niphon II [6].

Κυροῦ Μαξίμου τοῦ Τριβόλη.

Ἀρχιερεὺς ὁ μέγας Βυζαντίδος ἐνθάδε Νηφῶν
κεῖται, ἀποστολικαῖς λαμπόμενος χάρισιν,

1 *Milan, Ambros., A 115 sup.*, fol. 504v.

2 Ms. εἰδόλοιο (?).

3 *Milan, Ambros., N 234 sup.*, fol. 12v. Ce texte a été édité par **Lambros**, Ἐπίγραμμα Μαξίμου, 480 s.

4 Ms. μουσῶν.

5 Ms. ἰσθμιὰς ἐστὶ.

6 *Milan, Ambros., A 115 sup.*, fol. 505r.

1. Épitaphe du patriarche Joachim Ier.

De messire Maxime Trivolis.

Le doux Joachim[1], amène et miséricordieux,
qui fut patriarche de Byzance aux larges rues,
le huit mai — en la fête du Fils du tonnerre[2] —
ici fut déposé, ayant atteint l'idéal du voïvode des clergés.

2. Épigramme sur Manuel, le Grand Rhéteur.

A Manuel[3], Grand Rhéteur[4] et philosophe, Maxime le moine.

Du Grand Rhéteur les chants embaumés que voici,
des Muses, des Grâces et de la Sagesse sont enfants,
car les Muses lui ont donné l'harmonie, les Grâces fortunées
l'éloquence et la Sagesse la persuasion.
Ne recherche pas, ô homme, la longueur, mais en ce peu
de lettres admire la force de l'auteur.
Si tu demandes d'où il était et comment il s'appelait, Manuel
est son nom, et la ville de l'Isthme[5] sa patrie.

3. Première épitaphe du patriarche Niphon II.

De messire Maxime Trivolis.

Le grand archevêque de Byzance, Niphon[6], ici
repose, illuminé des grâces apostoliques;

1 Joachim Ier, patriarche de Constantinople (1498-1502 et 1504-1505).
2 Saint Jean l'Évangéliste, fêté le 8 mai dans l'Église grecque.
3 Manuel de Corinthe, Grand Rhéteur de 1505 à 1521.
4 Titre porté par un officier de la Curie patriarcale de Constantinople.
5 Corinthe.
6 Niphon II, patriarche de Constantinople (1486-1489 et 1497-1498).

ὃς δίφρῳ ἐπιβὰς ἀρετῶν, ὧν οἷα τις ἄλλος
Ἠλίας, εἰς αὐλὰς ἔφθασεν οὐρανίους.

4. Deuxième épitaphe du patriarche Niphon II [1].

Ἐπίγραμμα εἰς τὴν πολυτελεστάτην ἀργυρόχρυσον λάρνακα τῶν ἱερῶν λειψάνων τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου Νήφωνος. Κυρίου[2] Μαξίμου Τριβόλη.

Ἀργυρίου χρυσίου τε φαάντερον ἠδ' ἐριτίμων [3]
συλλήβδην λιθάκων τὸν λάμψαντ' ἀρχιερῆα
Νήφων' ὃν θεράποντα Θεὸς μέγας ἔνθεν ἄραντα
θήκῃ τῇδ' ἐκύδην' ἐριτίμῳ Νάγγοε θεῖον
Μοισῶν [4] εὐπτολέμων [5] μέγαν ὄρχαμον ἐς τόδε θήξας,
ἔργον ἑῷ [6] θεράποντι ὅπως κλέος ἄφθιτον εἴη·
ἀλλά, Πάτερ μέγα, χαῖρε μονήν τ' ἐπιμνέεο τήνδε[7]
λιταῖς σαῖς πρὸς ἄνακτα διαμπερὲς ἔμπεδα τηρεῖν,
αὐτῷ θ' ἡγεμόνι κράτος ἀρραγές ἠδ' ὑγίειαν
ζῶντι μάκαρ παρέχειν ἀτὰρ μετὰ γαῖαν ἀφέντα
αὐτὰ ἐνιδρῦσαι ἀνάκτορα θεῖα Ὀλύμπου.

5. Troisième épitaphe du patriarche Niphon II [8].

Ἕτερον [*sc.* ἐπίγραμμα] εἰς τὴν αὐτὴν [*sc.* λάρνακα].

Ἁ χρυσᾶ τὸν χρυσοῦ τιμαλφέστερον ἔνδοθι [9] κεύθω
Νήφωνα λάρναξ Βυζαντίδος ἀρχιερῆα.

1 *Athos, Dionysiou, 282*, nº 58, fol. 125ª (*cf.* ci-dessous, *planche VIII*). Ce texte avait été, comme on pourra en juger, fort négligemment édité par LAMBROS, Κατάλογος, I, 402.

2 Lambros Κῦρ.

3 Lambros ἐριτῖμων.

4 Ms. μισῶν. Lambros Μυσῶν, correction malheureuse puisque Trivolis entend désigner ici non les Turcs ou Mysiens (Μυσοί), mais les Roumains ou Mésiens (Μοισοί).

5 Lambros εὐπολέμων.

6 Lambros ᾧ.

7 ἐπιμνήεο?

8 *Athos Dionysiou, 282*, nº 58, fol. 125ª (*cf.* ci-dessous, *planche VIII*). Ce texte, comme le précédent, a été édité par LAMBROS (*Ibid.*).

9 Lambros ἔνδοθεν.

monté sur le char des vertus, pareil à un autre
Élie, il s'est hâté vers les célestes demeures.

4. Deuxième épitaphe du patriarche Niphon II.

Inscription pour le très somptueux reliquaire d'or et d'argent conservant les saints restes du bienheureux patriarche Niphon, (par) messire Maxime Trivolis.

Plus brillant que l'argent et l'or et que toutes les pierres précieuses, l'illustre archevêque Niphon, serviteur de Dieu parti d'ici-bas, a été honoré de ce reliquaire précieux, grâce à la magnificence de Dieu, qui incita Neagoe [1], le divin grand chef des Mésiens [2] habiles à la guerre, à cette œuvre qui devait être une gloire impérissable pour ce serviteur.

Salut, Père auguste, souviens-toi de veiller constamment avec vigilance sur ce monastère par tes intercessions auprès du Maître. Quant au prince lui-même, daigne, Bienheureux, lui obtenir une puissance invincible ainsi que la santé durant sa vie et, quand il aura quitté la terre, introduis-le dans les palais divins de l'Olympe.

5. Troisième épitaphe du patriarche Niphon II.

Autre inscription pour le même reliquaire.

Moi, reliquaire d'or, à l'intérieur je renferme, plus précieux que l'or, Niphon, de Byzance l'archevêque.

1 Neagoe Bessarab, prince de Valachie (1512-1521).
2 Les habitants de la Mésie (Valachie).

6. *Canon à saint Jean-Baptiste* [1].

Κανὼν παρακλητικὸς εἰς τὸν παμμέγιστον τοῦ Σωτῆρος Πρόδρομον καὶ Βαπτιστὴν Ἰωάννην, ἀναγινωσκόμενος οἵαν ὥραν τῷ βουλομένῳ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος, μεταποιηθεὶς ἐκ τοῦ · Πολλοῖς συνεχόμενος πειρασμοῖς, παρακλητικοῦ κανόνος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, παρὰ Κῦρ Μαξίμου τοῦ Τριβόλη.

Μετὰ τὸ εὐλογητόν, τὸ Κύριε εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου, Θεὸς Κύριος, τροπάριον. Ἦχος δ΄. Πρὸς τὸ Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ Σταυρῷ·

Τῆς μετανοίας γεγονὼς θεῖος κήρυξ, μετανοεῖν με ἐκ ψυχῆς καθ' ἑκάστην ἐνίσχυσόν με, Πρόδρομε πανένδοξε, ὅπως ἀποθέμενος ἁμαρτίας τὸ βάρος, χαίρων ἐποφθήσομαι τῷ Κριτῇ τῶν ἁπάντων καὶ διὰ σοῦ γεέννης καὶ πυρὸς καὶ αἰωνίου ῥυσθῶ κατακρίσεως.

Δόξα, τὸ αὐτό. Καὶ νῦν. Οὐ σιωπήσομεν ἀεί. Ὁ ψαλμός. Καὶ εὐθύς ὁ κανών. Ὠιδὴ α΄. Ἦχος πλ. δ΄. Ὑγρὰν διοδεύσας.

Δεινῶς χειμαζόμενος ὑπ' ἐχθροῦ, πρὸς σὲ καταφεύγω σωτηρίαν ἐπιζητῶν, Προφῆτα καὶ Πρόδρομε Κυρίου· τοῦ πονηροῦ τῶν παγίδων με λύτρωσαι.

Παθῶν με ταράττουσι προσβολαὶ καὶ τῶν πεπραγμένων ἐγκλημάτων μοι ἡ πληθὺς ποιεῖ μοι κατώδυνον τὸν βίον, ταῖς πρὸς Θεόν σου πρεσβείαις με φρούρησον.

Τὸν γῆς καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ Ποιητὴν ἁπάντων, ἀοράτων καὶ ὁρατῶν, ὡς αὐτὸν βαπτίσας, ἐκδυσώπει τῶν χαλεπῶν ἐξ ἐχθρῶν μου ῥυσθῆναί με.

Ποσοῦντα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ἐπισκοπῆς θείας καὶ προνοίας τῆς παρὰ σοῦ ἀξίωσον, μόνη Θεομῆτορ, ὡς ἀγαθὴ ἀγαθοῦ τε λοχεύτρια.

Ὠιδὴ γ΄. Οὐρανίας ἁψῖδος.

Προστασίαν καὶ σκέπην τὴν σὴν ἀεὶ δίδου μοι ἐπικαλουμένῳ· Προφῆτα σύ με κυβέρνησον ταῖς ἱκεσίαις σου τὸν ἄσφαλῆ πρὸς λιμένα, τῶν δεσμῶν ἐξαίρων με τοῦ πολεμήτορος.

[1] *Athos, Iviron, 538,* n° 18.

Ἱκετεύω, Προφῆτα, τὸν ψυχικὸν τάραχον καὶ τὰς προσβολὰς τῶν δαιμόνων παντοίας πάντοτε ἐπερχομένας μοι τῆς ταπεινῆς ἐκ ψυχῆς μου ταῖς λιταῖς σου, Πρόδρομε, μακρὰν ἐκδίωξον.

Χαλεπαῖς ἁμαρτίαις καὶ ζοφεροῖς πάθεσι περικλυζομένῳ, Προφῆτα, σύ μοι βοήθησον, ὑπὸ τὴν σκέπην σου ὁλοτελῶς προσφυγόντι καὶ θερμῶς κραυγάζοντι· σῶσον με, Πρόδρομε.

Εὐεργέτην τεκοῦσα, τὸν τῶν καλῶν αἴτιον, τῆς εὐεργεσίας τὸν πλοῦτον πᾶσιν ἀνάβλυσον· πάντα γὰρ δύνασαι, ὡς δυνατὸν ἐν ἰσχύϊ, τὸν Χριστὸν κυήσασα, Θεομακάριστε.

Διάσωσον ἀπὸ κινδύνων τὸν δοῦλόν σου, Πρόδρομε τοῦ Κυρίου, ὅτι πίστει μετὰ Θεὸν εἰς σὲ καταπέφευγα, ὡς ἄρρηκτον τεῖχος καὶ προστασίαν.

Ἐπίβλεψον ἐν εὐμενείᾳ, πανύμνητε Θεοτόκε. Εἶτα Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός, καὶ τὰ λοιπὰ ὡς σύνηθες. Ἔπειτα λέγομεν τὸ παρὸν κάθισμα. Ἦχος β΄. Πρὸς τὸ Εὐσπλαγχνίας ὑπάρχουσα πηγή.

Εὐσπλαγχνίας τὴν ἄφθονον πηγὴν Ἰορδάνου κατέδυσας ῥοαῖς, Ἰωάννη, ὅθεν ἐκτενῶς καθικετεύω σε, νόσου τῷ πελάγει χειμαζόμενον καὶ δεινῶς ταύτης τῷ κλύδωνι ποντούμενον, εὐπροσδέκτοις σου εὐχαῖς, ὑγείας με πρὸς λιμένα χειραγώγησον.

Ὠιδὴ δ΄. Εἰσακήκοα Κύριε.

Τῶν παθῶν μου τὸν τάραχον, ὁ τὸν εἰρηνάρχην βαπτίσας Κύριον, ταῖς πρεσβείαις σου κατεύθυνον καί εἰς γῆν πραέων με ἐνόρμησον.

Εὐσπλαγχνίας τὸ πέλαγος ὁ ἀνυποστόλως κηρύξας ἅπασι, καθικέτευε, σοῦ δέομαι, τῶν βασάνων ὅπως λυτρωθείημεν.

Ἀπολαύοντες, Πρόδρομε, τῶν σῶν δωρημάτων, εὐχαριστήριον ἀναμέλπομεν ἐφύμνιον, οἱ τῶν σῶν τρυφῶντες ἀντιλήψεων.

Οἱ ἐλπίδα καὶ στήριγμα καὶ τῆς σωτηρίας τεῖχος ἀκράδαντον κεκρημένοι σε, Πανύμνητε, δυσχερείας πάσης ἐκλυτρούμεθα.

Ὠιδὴ ε΄. Φώτισον ἡμᾶς.

Πλήρωσον ἡμῶν τὰς αἰτήσεις τῶν λιμώντων σε, ὁ τοῦ ἀδύτου τὴν ὑφήλιον φωτὸς πληρώσας τῷ κηρύγματί σου, Πρόδρομε.

Λύτρωσαι ἡμᾶς ἐκ κινδύνων, Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ, ὁ αἰωνίαν κηρύξας λύτρωσιν καὶ τὴν εἰρήνην τὴν πάντα νοῦν ὑπερέχουσαν.

Λῦσον τῶν δεινῶν καταιγίδας καὶ τὸν κλύδωνα τῶν πρεσβειῶν τῶν σῶν τῇ θερμότητι, ὁ τὸν Σωτῆρα βαπτίσαι φανεὶς ἐπάξιος.

Ἴασαι, Ἀγνή, τῆς ψυχῆς μου τὴν ἀσθένειαν, ἐπισκοπῆς σου ἀξιώσασα, καὶ τὴν ὑγείαν τῇ πρεσβείᾳ σου παράσχου μοι.

Ὠιδὴ ς΄. Τὴν δέησιν ἐκχεῶ.

Θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς ἐξάρπασον, ἀφθαρσίαν μοι διδοὺς ἀπολαύειν, ἐκ πειρασμῶν καὶ κινδύνων παντοίων καὶ ἐναντίων ἐφόδων ἐξαίρων με δεήσεσι σαῖς, Βαπτιστὰ τοῦ Κυρίου, καὶ σῶσόν με δέομαι.

Προστάτην σε τῆς ζωῆς ἀκοίμητον καὶ θερμὸν ἐν περιστάσεσι πρέσβυν καὶ πειρασμῶν διαλύοντα νέφος καταπλουτήσαιμι εἴθε, Πανάγιε, καὶ ἴδοιμι τὸν δυσμενῆ ὑπὸ σοῦ κραταιῶς διωκόμενον.

Ἐν λάκκῳ ἁμαρτιῶν ἐκπέπτωκα καὶ αὐτοῦ ἀναδραμεῖν οὐκ ἰσχύω, ἀλλ᾽ ὁ Θεὸν τὸν ἐκ λάκκου λεόντων βαπτίσας πάλαι προφήτην ῥυσάμενον λιτάνευε ἵν᾽ ἐξ αὐτοῦ ἀναγάγῃ με, τίμιε Πρόδρομε.

Ὡς τεῖχος καταφυγῆς κεκτήμεθα καὶ ψυχῶν σε παντελῆ σωτηρίαν καὶ πλατυσμὸν ἐν ταῖς θλίψεσι, Κόρη, καὶ τῷ φωτί σου ἀεὶ ἀγαλλόμεθα. Ὦ Δέσποινα, καὶ νῦν ἡμᾶς τῶν παθῶν καὶ κινδύνων διάσωσον.

Διάσωσον ἀπὸ κινδύνων τὸν δοῦλόν σου, Βαπτιστὰ τοῦ Σωτῆρος, ὅτι πόθῳ μετὰ Θεὸν εἰς σὲ προσεπέδραμον ὡς ἄρρηκτον τεῖχος καὶ προστασίαν.

Ἐπίβλεψον ἐν εὐμενείᾳ. Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός, καὶ τὰ λοιπά. Κοντάκιον. Προφῆτα Θεοῦ καὶ Πρόδρομε. Προκείμενον. Καὶ σὺ παιδίον προφήτης Ὑψίστου κληθήσῃ, προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου Κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ. Δόξα. Ταῖς τοῦ σοῦ Προδρόμου. Καὶ νῦν. Ταῖς τῆς Θεοτόκου. Ἐλέησον με ὁ Θεός. Ἦχος β΄. Ὅτε ἐκ τοῦ ξύλου σε νεκρόν.

Φίλε παθημάτων κοινωνέ, Πρόδρομε, Προφῆτα καὶ Μύστα καὶ Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ, πάντων ἡμῶν μνήσθητι τῶν σὲ τιμώντων πιστῶς, Ἰωάννη πανεύφημε, καὶ ῥῦσαι κινδύνων πάσης περιστάσεως, ἐκ τῶν βελῶν τοῦ ἐχθροῦ σώους καὶ ἀτρώτους φυλάττων πάντας ταῖς πρεσβείαις σου, ὅπως σε χρεωστικῶς ἀεὶ δοξάζωμεν.

Εἶτα τό· Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου.

Ὠιδὴ ζ΄. Οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας.

Τῆς Ἀδὰμ ἁμαρτίας τὸ χειρόγραφον Λόγον τὸν διασπάσαντα ἐν ῥείθροις Ἰορδάνου κραυγάζων ὑπεδέξω, Ἰωάννη πανεύφημε· Ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν Θεὸς εὐλογητὸς εἶ.

Θελητὴν τοῦ ἐλέους τὸν φιλάνθρωπον, Μάκαρ, ὑπὲρ τῶν δούλων σου δυσώπει ἐκ πταισμάτων αἰσχρῶν τε μολυσμάτων λυτρωθῆναι τοὺς ψάλλοντας· Ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν Θεὸς εὐλογητὸς εἶ.

Θησαυρὸν σωτηρίας καὶ γαλήνιον ὅρμον καὶ ἐν κινδύνοις ταχὺν προστάτην τοῖς καλοῦσιν εἰδότες σε, βοῶμεν· τὸ κλυδώνιον στόρεσον τῶν πειρασμῶν, Βαπτιστά, ταῖς ἱκεσίαις σου.

Σωμάτων μαλακίας καὶ ψυχῶν ἀρρωστίας, Θεογεννήτρια, τῶν πόθῳ προσιόντων τῇ σκέπῃ σου τῇ θείᾳ θεραπεύειν ἀξίωσον, ἡ τὸν Σωτῆρα Χριστὸν ἡμῖν ἀποτεκοῦσα.

Ὠιδὴ η΄. Τὸν Βασιλέα τῶν οὐρανῶν.

Τοὺς βοηθείας τῆς παρὰ σοῦ δεομένους μὴ παρίδῃς, Προφῆτα, βοῶντας καὶ ἐξαιτουμένους τὴν σὴν ἐπιστασίαν.

Τῶν ἰαμάτων τὸ δαψιλὲς ἐπιχέεις τοῖς πιστῶς ὑμνοῦσί σε, Προφῆτα, καὶ ἀνευφημοῦσι, παμμάκαρ Ἰωάννη.

Τῆς σωτηρίας τὸν ἀρχηγὸν ἱκετεύων τὸν Χριστόν, Προφῆτα, μὴ ἐλλίπῃς ὅπως ἐκ βασάνων ῥυσθῶμεν αἰωνίων.

Τῶν πειρασμῶν σὺ τὰς προσβολὰς ἐκδιώκεις καὶ παθῶν τὰς ἐφόδους, Παρθένε, ὅθεν σε ὑμνοῦμεν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Ὠιδὴ θ΄· Κυρίως Θεοτόκον.

Ῥοήν μου τῶν δακρύων μὴ ἀποποιήσῃς, ὁ ἐν ῥοαῖς Ἰορδάνου τὸν πάντων Θεὸν συγκαταβάντα βαπτίσας, ὃν μεγαλύνομεν.

Κακώσεως δαιμόνων τῆς ἀδιαλείπτως ἐκπιεζούσης, Προφῆτα, με λύτρωσαι καὶ ἐπηρείας τῆς τούτων δεῖξον ἀνώτερον.

Ἰσχὺς καὶ θεραπεία τῇ ἐξ ἀκρασίας καὶ χαλεπῆς ἁμαρτίας, Προφῆτα, γενοῦ κεκακωμένῃ ψυχῇ μου ἵνα γεραίρω σε.

Χαρᾶς μου τὴν καρδίαν, Πρόδρομε Κυρίου, σὺν Μαριὰμ τῇ Παρθένῳ κληρώσασθαι τὸν τῶν ἁπάντων Δεσπότην νῦν καθικέτευε.

Τό· Ἄξιον ἐστίν ὡς ἀληθῶς.

Τὸν τῆς μετανοίας παθηγητὴν καὶ τῶν μοναζόντων ἀντιλήπτορα καὶ φρουρόν, τὸν ἀπὸ κοιλίας μητρὸς ἡγιασμένον, τὸν Πρόδρομον Κυρίου ὕμνοις τιμήσωμεν.

Μείζονα κριθέντα τῶν προφητῶν σὲ τὸν τῆς ἐρήμου μέγαν ὄντως καθηγητήν, κήρυκα τὸν θεῖον καὶ Βαπτιστὴν Κυρίου, τὸν Πρόδρομον τὸν μέγαν ὕμνοις δοξάσωμεν.

Πρόδρομε Κυρίου καὶ Βαπτιστά, λύχνε τοῦ ἡλίου, ἑωσφόρε φωταγωγέ, τὴν ἐσκοτισμένην τοῖς πάθεσι τοῦ βίου ψυχήν μου τὴν ἀθλίαν σὺ φωταγώγησον.

Πᾶσαι τῶν ἀγγέλων αἱ στρατιαί. Τὸ τρισάγιον. Ἐλέησον ἡμᾶς. Δόξα. Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς. Καὶ νῦν. Τῆς εὐσπλαγχνίας. Τό Κύριε ἐλέησον μ΄. Εἶτα τὴν εὐχὴν ταύτην·

Εὐχὴ εἰς τὸν τίμιον Πρόδρομον.

Πρόσδεξαι, ὦ μετανοίας κήρυξ, λύχνε τοῦ ἡλίου τῆς δόξης φαεινέστατε, τὴν παρ' ἐμοῦ σοι προσφερομένην παράκλησιν. Ὁ καὶ μείζων ἐν γεννητοῖς παρὰ τοῦ Σωτῆρος μαρτυρηθείς, ὁ τὰ στειρωτικὰ δεσμὰ διαλύσας καὶ τὴν πατρικὴν ἀφωνίαν εἰς εὐφωνίαν μετατρεψάμενος, ὁ πᾶσι τὸν σωτήριον προκηρύξας νόμον καὶ τὸν ἕνα τῆς ὁμοουσίου Τριάδος, Θεὸν Λόγον, χειρὶ κρατῆσαι καὶ βαπτίσαι ἀξιωθείς, ὁ Πρόδρομός τε καὶ προφητῶν ἁπάντων ὑπέρτερος, Ἰωάννη ἔνδοξε χαριτώνυμε, εἰσάκουσον καὶ ἄναψόν μου τὸν ἐσβεσμένον τῇ ῥαθυμίᾳ λύχνον τῆς ψυχῆς καὶ φώτισόν με τῇ εὐπαρρησιάστῳ πρεσβείᾳ σου· ἐσπίλωσα γάρ μου τὸν λογισμὸν καὶ ἠφάνισα κλῆρον τὸν πατρικόν, ἀλόγοις ὁμοιωθεὶς κτήνεσι καὶ ἀθλίως τούτοις συμβοσκηθεὶς ὁ δύστηνος, πάντας ὑπερέβην ἐν ἀνομίαις τῷ βορβόρῳ τῶν παθῶν κυλινδούμενος καὶ ἀσώτως δαπανήσας μου τὴν ζωήν. Ἀλλ' ἔγειρόν με τῇ μεσιτείᾳ σου ὡς μεσίτην σε πλουτήσαντα πρὸς τὸν Κριτήν, ἵλεον μοι τοῦτον ἀπέργασαι ὡς παρρησίαν ἔχων πρὸς αὐτόν, ἔκτεινόν μοι χεῖρα κατὰ παθῶν καὶ ἐκτελεῖν με τὸν βίον ἐν ἀγαθοῖς ἐνίσχυσον ὅπως, τῆς ζοφερᾶς κολάσεως ῥυσθείς, τῆς αἰωνίου τύχοιμι δόξης, ὦ Θεοῦ Προφῆτα καὶ Βαπτιστά, σαῖς ἱκεσίαις ταῖς πρὸς τὸν Κύριον, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα, ὕμνος καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

APPENDICE III

TÉMOIGNAGES DE MAXIME LE GREC SUR LA RENAISSANCE

1. DÉCOUVERTE DE L'AMÉRIQUE ET DE LA ROUTE DES INDES[1].

Les anciens ne savaient ni n'osaient naviguer au-delà de Gadès, tandis que les hommes d'aujourd'hui, Portugais et Espagnols, ont commencé à le faire, il n'y a pas si longtemps, en naviguant sur de grands vaisseaux et avec toutes sortes de précautions. Il y a environ quarante ou cinquante ans[2], après l'achèvement du septième millénaire[3], on découvrit de cette façon de nombreuses îles, certaines habitées et d'autres désertes, et une grande terre appelée Cuba, dont les confins sont ignorés de ceux mêmes qui l'habitent. On découvrit encore, en faisant le tour de tout le pays méridional et en remontant vers le Nord-Est, près de l'Inde, sept îles appelées Moluques[4], où l'on trouve la canelle, le girofle et d'autres produits aromatiques, jusqu'alors inconnus de toutes les générations humaines et qui sont appréciés maintenant par tout le monde, par le roi d'Espagne comme par le roi du Portugal. Quant aux indigènes, qui ne connaissaient pas encore le vrai Dieu et adoraient la créature au lieu du Créateur, on les a instruits dans la foi latine, on leur a envoyé des maîtres, des prêtres et des évêques, une grande diversité d'artisans et toutes sortes de semences d'ici. Et aujourd'hui, il y là-bas un nouveau monde, une nouvelle société humaine.

2. VIE DE SAVONAROLE[5].

Florence est la plus belle et la meilleure des villes d'Italie, parmi celles que j'ai moi-même visitées. Dans cette cité existe un couvent de

1 « Commentaire d'une homélie de saint Grégoire » (MAXIME LE GREC, III, 44 s.).

2 Maxime écrit probablement en 1542-1543, soit cinquante ans après la découverte de l'île de Cuba (1492).

3 Le calendrier russe en usage partait de la création du monde. L'an 7000 correspond à 1492, date exacte de la découverte de l'Amérique.

4 Maxime parle de l'expédition du portugais Antoine d'Abreu, qui, en 1512, atteignit les Moluques en contournant l'Afrique.

5 « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 194-202).

moines d'un ordre qu'on appelle en latin *Praedicatores,* parce qu'ils sont des prêcheurs de Dieu. L'église de cette demeure sacrée a pris comme protecteur et patron le très saint Marc, apôtre et évangéliste. Dans ce couvent, il y avait comme prieur un certain hiéromoine du nom de Jérôme, de naissance et de confession latines, qui était plein de toute sagesse, tant de l'intelligence des Écritures inspirées de Dieu que de la science profane dite philosophie; ascète très zélé, il resplendissait de ferveur religieuse. Ce moine, pénétré de l'intelligence des saintes Écritures et plus encore d'ardeur divine, ayant compris combien fortement la ville était asservie à deux péchés exécrables, l'inique sodomie honnie de Dieu et l'exaction impie avec l'usure inhumaine, s'enflamma de passion divine et prit la résolution bonne et agréable à Dieu de porter secours à cette ville et de détruire ces vices jusqu'à leurs racines par l'enseignement de sa parole fondée sur les divines Écritures. Cette résolution prise, il se mit à enseigner dans l'église aux fidèles toutes sortes de doctrines édifiantes et à commenter les textes sacrés pour les auditeurs nombreux et assidus qui se rassemblaient autour de lui à Saint-Marc l'Évangéliste, gens nobles et citoyens honorables. Il fut aimé de toute la ville et c'est ainsi qu'il fut prié de venir enseigner la parole et la loi divines dans l'église cathédrale elle-même. Il agréa à ce désir et à cette proposition pour entreprendre avec ferveur cet apostolat par amour de Dieu: tous les dimanches, les jours de grande fête et ceux de la sainte Quarantaine, il allait à l'église cathédrale et proposait l'enseignement de sa parole, d'une haute chaire, se tenant debout deux heures et même davantage pour répandre son enseignement. Sa parole eut un tel effet qu'une grande partie de la ville s'attacha à sa forte et salutaire doctrine et abandonna complètement ses haines et malices invétérées et préféra, au lieu de la luxure, du stupre et autres vices charnels, la chasteté et la pureté. On put voir alors devenir juste, miséricordieux et humain, le concussionnaire inique et l'usurier impitoyable, et certains, imitant Zachée, chef des publicains dont il est question dans l'Évangile, firent aux indigents par l'intermédiaire de leur maître, une louable distribution des biens qu'ils s'étaient appropriés de mauvaise et injuste façon.

Mais je ne vais pas énumérer l'une après l'autre toutes les choses qu'il accomplit, afin de ne pas fatiguer les lecteurs de cet écrit, car beaucoup de citoyens transformèrent leurs vices en

toutes sortes de vertus exemplaires et admirables. Pour ceux qui aiment le bien, je raconterai un seul cas d'un comportement louable, qui fut le fait d'une femme indigente, par lequel exemple ils pourront comprendre la force des enseignements d'inspiration divine de cet homme. Le fils d'une pauvre veuve trouva, traînant dans la rue, une grande escarcelle damassée dans laquelle se trouvaient cinq cents pièces d'or, qu'il porta à sa mère. Celle-ci, les voyant, n'en conçut aucune joie, bien que par cette trouvaille elle eût pu se libérer de la pire misère. Elle ne les dissimula pas chez elle, mais les porta immédiatement au maître spirituel de la ville et lui dit : « Voici, très vénéré Père et Maître, vois cette bourse que mon fils a trouvée traînant dans la rue ! Prends-là et que ta Sainteté en dispose selon son bon vouloir afin qu'elle retourne à celui qui l'a perdue. Rends-lui son bien, pour que cet homme n'en ait pas une peine inconsolable ». Le maître admira le caractère droit de cette veuve, la bénit et la laissa partir. Or, un jour qu'il prêchait à l'église, à la fin du sermon il clama : « Que celui qui a perdu son avoir vienne se placer au milieu de l'église et qu'il dise la quantité du bien perdu, la qualité de la bourse et le jour où il l'a égarée ! Qu'il reprenne ensuite ce qui est à lui ». Alors, celui qui avait perdu son bien s'étant présenté, il indiqua au maître le jour, le montant et l'aspect de la bourse. « Voici, dit ce dernier, tu possèdes ce qui est à toi, ô jeune homme ! Quand à cette pauvre veuve, si tu es d'accord, récompense-la, parce qu'elle t'a évité d'avoir beaucoup de chagrin ». Celui-là, ayant sorti cent pièces d'or, les lui donna avec la plus grande joie. Combien cette pauvre veuve n'est-elle pas plus digne d'éloges que celle tant louée par l'Évangile pour deux oboles apportées à Dieu ! L'une a donné un bien qui était le sien et manifesté son amour de Dieu par peu de choses, tandis que l'autre a montré son attachement à la justice et son amour du prochain par une somme importante et qui ne lui appartenait pas. J'aurais encore à vous conter d'autres cas analogues de mémorables amendements opérés par cette prédication agréable à Dieu, mais je les passe volontairement sous silence, afin de ne pas importuner vos oreilles par un récit trop nourri. C'est pourquoi je tournerai mes efforts d'élocution vers la fin de sa prédication quinquennale [1].

1 Si Maxime parle de prédication quinquennale, c'est qu'il n'a connu que la période de 1493 à 1498 (*cf.* ci-dessus, p. 161).

Tandis que la moitié de la ville était convertie par lui au bien agréable à Dieu, l'autre moitié non seulement résista et s'obstina contre son enseignement divin, mais encore lui chercha noise malhonnêtement, le calomnia et poussa l'hostilité jusqu'à barbouiller d'excréments humains la rampe sur laquelle il avait coutume d'appuyer ses mains lorsque, se tenant debout, il déversait sur la foule les flots de sa parole [1]. Quant à lui, imitant en tout l'humilité du Sauveur et sa longanimité, il endura toutes ces choses vaillamment, assoiffé de nombreuses conversions. C'est pourquoi il dénonçait sans crainte même les fautes de ceux qui, détenant les pouvoirs de l'Église, ne vivaient pas selon l'exemple des apôtres et ne se souciaient pas comme il convient des ouailles du Christ Sauveur. Il disait souvent: « Si nous vivions conformément à l'Évangile du Christ Sauveur, tous les Gentils, voyant notre vie semblable à celle des anges, se convertiraient au Seigneur, et cela serait pour nous un important moyen de salut et une garantie de la jouissance des biens éternels. Tandis qu'aujourd'hui, parce que nous vivons d'une manière contraire aux commandements évangéliques, nous ne nous amendons pas nous-mêmes et nous ne nous soucions pas d'amener les autres à la vertu. Et que pouvons-nous donc espérer entendre du juste Juge si ce n'est ceci: « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux! Vous n'y entrez pas vous-mêmes et vous n'y laissez pas entrer ceux qui y viennent [2] ». Parlant ainsi sans crainte, il faisait dans les termes les plus impitoyables des reproches au pape tant révéré par eux, aux cardinaux de son entourage et à tout le reste du clergé. Il donna ainsi des raisons de grande haine contre lui-même à ceux qui l'avaient détesté depuis le début pour ses saints enseignements. Ils le traitèrent d'hérétique, de blasphémateur et d'imposteur, parce qu'il avait élevé la voix contre leur pape sacré et toute l'Église romaine.

Cependant cette rumeur à son sujet parvint jusqu'à Rome et troubla fortement le pape et le clergé autour de lui, tant et si bien qu'un ordre lui fut envoyé qui lui défendait d'enseigner aux fidèles, en imitation de ceux qui, dans les Actes des saints Apôtres, avaient dit: « Mais afin que la chose ne se répande pas davantage

1 Ce pénible incident se produisit le 3 mai 1497.
2 *Mt.* 23, 13.

parmi le peuple, défendons-leur avec menaces de parler désormais en ce nom-là à qui que ce soit »[1]. Telle fut leur décision et tel fut l'ordre qu'ils lui donnèrent transmis par un écrit synodal[2], que, s'il ne cessait ce qu'il faisait, il serait anathématisé par eux comme hérétique. Mais lui, n'écoutant pas cette injuste injonction, s'enflamma davantage de zèle divin et déclara leur lettre synodale, qui défendait d'instruire les fidèles dans l'église, injuste et désagréable à Dieu. Aussi, continuant de plus en plus à dénoncer leurs iniquités, il s'était, dès ce temps déjà, comme il me plaît de le croire, proposé de mourir, s'il le fallait, pour la piété et la gloire de Dieu. Car ceux qui s'enflamment du feu de l'ardeur divine ont le mépris, non seulement des biens et des profits, mais de la vie elle-même. Et le Seigneur, témoin fidèle, a déclaré lui-même: « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous »[3]. Disant cela, il voulait en tant qu'homme goûter la mort pour la gloire de Dieu son Père et pour le salut des hommes. Et aussi Paul, le plus chaud partisan et zélateur du Christ, a dit: « J'ai le désir de partir et d'être avec le Christ »[4]; et encore: « Car le Christ est ma vie et la mort m'est un gain »[5]. Plus le pape continuait donc à lui interdire la prédication et de toute manière à l'écarter de la chaire, plus il s'y attachait; il n'écoutait rien et dénonçait ces injustices. Les autorités romaines décidèrent alors de le livrer à la mort, ce qu'elles firent de la façon suivante: choisissant un certain général[6] du nom de Joachim[7], très dévoué à leur cause, elles l'envoyèrent, muni de pouvoirs au nom du pape, pour le destituer de sa fonction de prieur et, après lui avoir fait subir la question, le condamner à la mort par le feu, en tant que rebelle, détracteur et calomniateur de l'Église catholique. Celui-ci, arrivé à la ville de Florence[8] et ayant produit la bulle papale aux grands dignitaires de la ville, le traduisit devant le tribunal

1 *Act. Ap.* 4, 17.
2 12 mai 1497.
3 *Lc.* 22, 15.
4 *Philipp.* 1, 23.
5 *Philipp.* 1, 21.
6 Dans le texte slavon « zénéral », selon la prononciation grecque et vénitienne.
7 Joachim della Torre, général de l'Ordre des Dominicains. On remarque que Maxime ne connaît que lui et ne mentionne pas la part prise par François Ramolino dans le procès de Savonarole.
8 19 mai 1498.

et lui fit subir la torture pour l'interroger. Mais ayant répondu avec audace et déjoué les ruses de l'inique inquisiteur, et comme ces juges ne parvenaient pas à trouver des chefs d'accusation contre lui, des faux témoins, stylés par la partie des citoyens restés impies et insoumis à son enseignement, furent dressés contre le vénérable et innocent prédicateur de la cité pour l'accabler des plus graves et des plus injustes accusations. Se fondant sur celles-ci, ces juges stipendiés le condamnèrent [1], ainsi que deux autres religieux, ses partisans [2], à un double supplice : être pendus à une potence et brûlés sur un bûcher allumé au-dessous. Telle fut la fin de ces trois révérends moines [3] et l'ingratitude de l'indigne pape Alexandre pour leur héroïque activité en faveur de la piété, — car en ce temps régnait Alexandre, originaire d'Espagne, qui surpassa par ses vices et ses iniquités tous les criminels de droit commun. Quant à moi, je suis si éloigné du verdict de ces juges injustes que, si les trois suppliciés n'étaient pas de confession latine, je les ajouterais volontiers au nombre des anciens défenseurs de la foi [4], car j'ai reconnu dans ces révérends moines le même zèle ardent que chez les anciens pour la gloire du Christ Sauveur et le salut et la conversion des fidèles. Et ce n'est pas par ouï-dire que je connais leur histoire, mais je les ai vus moi-même et j'ai assisté de nombreuses fois à leurs sermons. Non seulement j'ai constaté en eux même ferveur pour la piété que chez les anciens, mais encore sagesse et intelligence et connaissance des saintes Écritures inspirées de Dieu et des textes profanes, et chez Jérôme plus que chez les autres, lui que j'ai vu penpant deux heures, parfois plus encore, se tenant debout dans la chaire d'enseignement pour déverser abondamment les flots de ses instructions sur les fidèles. Il prêchait sans prendre de livre en main pour y chercher des exemples et démonstrations de ses paroles, mais puisant dans le vaste trésor de sa mémoire, réservoir de toute science selon Dieu et de l'intelligence des divines Écritures.

1 22 mai 1498.

2 Frère Dominique Buonvicini de Pescia et frère Sylvestre Marufi.

3 23 mai 1498.

4 IKONNIKOV, 123, remarque que la réserve de Maxime à propos de la confession latine de Savonarole et de ses compagnons peut être due au fait qu'il écrit en Moscovie et pour des Russes.

3. NÉOPAGANISME DE LA RENAISSANCE[1].

O combien en ai-je connus, en Italie, qui étaient infectés de l'iniquité païenne et outrageaient nos très saints mystères. Parmi eux, il y en avait un, Cosmico de Ferrare[2], qui excellait plus que tout autre dans les sciences profanes, et qui même en mourant[3] disait à ses disciples et amis: « Réjouissez-vous avec moi, ô mes préférés! Au matin, je reposerai dans les Champs-Élysées avec Socrate, Platon et les autres héros ». Voilà à quel point il avait été séduit par la doctrine païenne. Il y en avait un autre avec lui, à Padoue, Sessa, philosophe napolitain[4], qui raillait à tel point notre foi et nos rites qu'il disait à ses amis lorsqu'ils se rendaient à l'église: « Allons, nous aussi, à la duperie générale! ». Et qui n'a connu Ange Politien, qui vivait à Florence, lequel s'illustra par toutes sortes d'infamies et rendit l'âme d'une façon si mauvaise et impure[5]? Il y en avait encore en d'autres lieux, qui étaient remplis de toutes sortes d'impiétés et qui, vraiment, auraient érigé depuis longtemps des temples aux idoles, s'ils n'avaient été retenus par la peur des interdictions papales.

4. MARQUE TYPOGRAPHIQUE DES ALDINES[6].

Il y avait à Venise certain érudit très docte, son nom était Aldus et son surnom Manucius. Il était Italien de naissance et Romain par

1 « Discours contre les abus de la science » (MAXIME LE GREC, I, 463 s.).

2 Dans le texte slavon: Кобѣзмикъ Өерарскій. Nicolas Lelio Cosmico, grammairien et poète, vécut à Ferrare (*cf.* ci-dessus, p. 179 s.).

3 Cosmico mourut le 28 juin 1500, à Teolo, près de Padoue (ROSSI, 118).

4 Dans le texte slavon: въ Патавіи Сеса философъ Неаполитскій. Maxime a en vue Augustin Nifo, professeur à Padoue (1492-1498), qui était originaire de Sessa, près de Naples (*cf.* ci-dessus, p. 176 ss.).

5 Ange Politien mourut le 28 septembre 1494 à Florence. L'allusion de Maxime à sa fin impie se fonde sur des rumeurs qui avaient circulé à l'époque et dont on trouve un écho chez Paul Giovio: « Ferunt eum ingenui adolescentis insano amore percitum, facile in letalem morbum incidisse. Correpta enim cithara, quum eo incendio et rapida febre torreretur, supremi furoris carmina decantavit: ita, ut mox delirantem, vox ipsa, et digitorum nervi et vitalis denique spiritus, inverecunda urgente morte, desererent: quum maturando iudicio integrae stataeque aetatis anni, non sine gravi musarum iniuria doloreque seculi festinante fato eriperentur » (GIOVIO, 89).

6 « Lettre au prince Vassili Mikhaïlovitch » (GUENNADI, 185).

sa patrie, souche de l'ancienne Rome. Il était très bon connaisseur des lettres tant grecques que latines. Je l'ai vu et connu à Venise, et j'ai souvent été chez lui pour des affaires de livres. Quant à moi, j'étais jeune encore alors et en vêtements séculiers. Cet Aldus Manucius Romanus, afin de rappeler par un symbole à toute personne, aussi bien aux puissants qu'au peuple, comment il est possible de gagner la vie éternelle si vraiment on la désire, conçut dans sa perspicacité ce sage projet de choisir pour marque de ses éditions l'ancre, parce qu'elle manifeste la fermeté et la force de la foi, et le poisson, image de l'âme humaine. Par cette figure, il nous dit et nous apprend : comme l'ancre, qui est de fer, fortifie et stabilise le bateau en mer et le préserve de tous malheurs, agitations maritimes, tempêtes, ainsi la crainte de Dieu, lorsqu'elle n'est pas simulée et qu'elle est fortement implantée selon toute la vérité et la justice des commandements de Dieu dans les âmes humaines, les libère de toutes tribulations comme des embûches des ennemis visibles et invisibles. De même que le bateau sans ancre ne peut se soustraire aux intempéries des flots, mais sombre, brisé, et disparaît dans l'abîme, de même en est-il de l'âme humaine qui, ayant rejeté la crainte de Dieu, c'est-à-dire refusé l'acceptation de toute vérité, se voit facilement vaincue par les ennemis invisibles et perdue parce que dépourvue de l'aide divine. Comme ma faible pensée parvient à le comprendre ainsi je l'expose [1]; celui qui peut faire mieux qu'il vienne nous éclairer.

5. UNIVERSITÉ DE PARIS [2].

Paris est une cité célèbre et très peuplée de la Gaule, qui se nomme aujourd'hui France, puissance grande et très renommée par ses riches et innombrables biens, parmi lesquels les premiers et les meilleurs sont les sciences philosophiques et théologiques.

L'enseignement y est présenté avec soin et d'une façon gratuite, collectivement, aux fervents de ces excellentes études, et les maîtres en icelles reçoivent toute l'année d'abondants émoluments du trésor

[1] La signification qu'Alde Manuce lui-même donne à l'emblème de l'ancre et du dauphin est, en fait, tout autre que celle imaginée par Maxime le Grec. Elle a, pour lui, le sens du vieil adage : *festina lente* (*cf.* ci-dessus, p. 191 s.).

[2] « Histoire terrible et mémorable » (MAXIME LE GREC, III, 179 s.).

royal, grâce à la magnificence du roi, qui favorise les belles-lettres. On peut y acquérir toute science, non seulement la pieuse théologie et la philosophie sacrée comme chez nous, mais encore les différentes branches des arts libéraux, et ceux qui recherchent leur parfaite connaissance sont très nombreux, comme je l'ai entendu rapporter par certains. De toutes parts, des pays occidentaux et nordiques, les étudiants se rassemblent dans la susdite grande ville de Paris, attirés par le désir d'étudier les belles-lettres. On y voit non seulement des fils de gens ordinaires, mais aussi des fils de personnes de condition noble, princière, même royale; certains en sont les fils, certains les frères, certains les petits-fils ou autres parents. Chacun d'eux, après s'être exercé avec application pendant un temps prolongé, s'en retourne dans son pays, rempli de toute science et d'érudition, pour y devenir l'ornement et la gloire de sa patrie, un conseiller excellent, un mandataire habile et en toute occasion un appui utile.

6. LUDOVIC LE MORE, DUC DE MILAN[1].

Ce que je me propose de conter ici à mes lecteurs, par amour de la vérité et comme devant Dieu, je l'ai vu de mes propres yeux et ne l'ai pas seulement connu par ouï-dire. Il existe en Italie une certaine ville, très belle et très peuplée, qui s'appelle Mediolanum, riche en biens nécessaires à la vie, mais surtout riche en hommes sages et bien nés. Elle est agréable par son hospitalité et son bon accueil. Elle se trouve au sein d'un pays qui s'appelle la Lombardie. Le souverain de cette ville, ou le *dux* comme on dit en latin, de son nom Ludovic et de son surnom le More [2], eut son règne brisé par le très célèbre roi de la Gaule continentale du nom de Louis [3]. Ce duc Ludovic, entre autres multiples malices, actions pernicieuses et perfidies, entretenait à son service un certain devin des étoiles, se nommant maître Ambroise de Rosate [4], le premier

1 « Contre le déterminisme astrologique » (MAXIME LE GREC, I, 426-429).

2 Ludovic Sforza, duc de Milan.

3 Louis XII, roi de France.

4 Dans le texte slavon : магистръ Амвросiй Розада. Ambroise Varese de Rosate était superintendant des écoles de Lombardie, médecin et astrologue, professeur à Pavie et à Milan (voir ci-dessus, p. 179).

des astrologues d'alors, homme trois fois maudit, qui par ses intrigues et ses flatteries gagna la confiance du duc au point de lui faire croire qu'il serait bientôt maître de toute l'Italie; il lui inculqua cette conviction par l'observation des astres. A la suite de cela le duc attira d'innombrables maux sur les Vénitiens et souleva contre eux l'impie Bajazet, sultan de Turquie [1], qui, venant de Constantinople avec une grande armée, assujettit par les armes Modon et Coron [2], villes de l'Hellade, qui étaient encore sous la domination des Vénitiens. Ce duc Ludovic provoqua encore d'autres multiples maux en Italie. Entièrement subjugué par les sortilèges d'Ambroise et pour manifester qu'il était le seul à gouverner, il donna l'ordre à des artistes de le peindre sur des panneaux de bois et sur les murs, dormant appuyé sur la main gauche et embrassant le monde entier de la main droite. Lorsqu'il voulait monter à cheval et qu'Ambroise se présentait et lui disait: « L'heure n'est pas bonne », il ôtait le pied déjà dans l'étrier et ne partait qu'un peu plus tard, lorsque l'astrologue le lui permettait. On racontait même qu'Ambroise avait apprêté pour lui un petit tas de terre dans lequel il avait emprisonné, à l'aide de son art magique, un certain esprit malin, dont le duc recevait des lumières sur l'avenir. C'est de cette façon que ce très maudit duc fut induit en tentation et s'enorgueillit en esprit. Il troubla toutes les affaires italiennes et fut responsable de beaucoup de sang versé. A la fin, il arriva, comme dit le proverbe, qu'il renversa la pierre sur lui-même, ou encore, comme disent les divines Écritures: « Les méchants tombent dans leurs propres filets » [3]. En effet, le roi gaulois, c'est-à-dire français, envoya contre lui une armée qui assujettit rapidement tous ceux qui étaient sous la dépendance du duc [4]. Alors cet impertinent, qui espérait dominer seul et se faisait peindre embrassant le globe terrestre, saisi de peur et de crainte, fut contraint, à sa grande honte, de se sauver en Allemagne [5], auprès de l'empereur Maximilien [6]. Et lorsque, peu de temps après [7], il fut revenu de là avec une armée afin de rétablir son

1 Bajazet II (1481-1512).

2 Modon et Coron, villes de Morée, furent prises par les Turcs en 1500.

3 *Ps.* 141, 10.

4 L'armée envoyée par Louis XII contre le duc de Milan était commandée par Jean-Jacques Trivulce, maréchal de France.

5 Ludovic le More quitta Milan le 2 septembre 1499.

6 Maximilien I, empereur d'Allemagne,

7 Février 1500,

autorité et qu'il eut réussi à reconquérir quelques villes [1], s'étant rendu pour diverses raisons militaires dans une cité appelée Novare, il y fut fait prisonnier avec son armée par les Français, tombés sur eux pendant la nuit [2]. Ainsi, celui qui espérait être seul maître de tout l'univers, fut, pour son malheur et sans coup férir, emmené en Gaule, où il fut enfermé dans une puissante forteresse et y finit honteusement sa vie [3].

1 Bellinzona, Tirano, Domodossola, Milan.

2 10 avril 1500.

3 Ludovic le More fut d'abord enfermé au château de Lys-Saint-Georges en Berry; après une tentative d'évasion, il fut transféré au château de Loches, où il mourut le 27 mai 1508.

APPENDICE IV

UN DOCUMENT ATHONITE

« ERREURS ET FAUTES DES CORCYRÉENS »

ERREURS ET FAUTES DES CORCYRÉENS.

Le document que nous allons analyser ne se rapporte pas directement à Maxime le Grec. Il nous renseigne cependant sur l'atmosphère religieuse de Corfou et du mont Athos à une époque probablement proche de la sienne; il constitue par là une précieuse contribution à son histoire. C'est un réquisitoire contre l'adhésion des Corfiotes à l'union des Églises, qui a pour titre: « Erreurs et fautes des Corcyréens ou Corfiotes, pour lesquelles nous les avons en abomination ».

Le texte fut publié en 1882 par Sp. Lambros dans ses **Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα**, p. 50-59, d'après le manuscrit *Athos, Iviron, 1340,* n° 5. Édition incomplète, car Lambros néglige les extraits des Pères et des conciles qui, à la suite du réquisitoire, font cependant partie intégrante de l'écrit, comme l'indique la dernière phrase: « Quant à l'Union..., j'ai cru nécessaire de produire quelques-uns des nombreux témoignages des Apôtres et des Pères... ». La conclusion du document fait donc défaut et, avec elle, peut-être quelque élément utile à son histoire. Vu la rareté de la brochure de Lambros et l'intérêt du texte, nous le reproduisons ici en y ajoutant une traduction française.

Dans la préface à sa publication, Lambros émet quelques considérations sur la pièce, anonyme et non datée. Il note qu'elle réunit divers griefs contre les catholiques de Corfou, mais ne mentionne aucune des multiples protestations contenues dans les bulles papales du 10 mai 1521, du 26 mars 1536 et du 8 mars 1540, contre la persécution des orthodoxes par les Latins de Corfou. Il en conclut que le texte a été écrit après ces interventions papales lorsque les griefs dont parlent les documents pontificaux n'existaient plus. Il remarque ensuite que l'auteur s'étend longuement sur les cérémonies religieuses en l'honneur de saint Arsène, protecteur de Corfou, et ne parle pas de saint Spiridon, dont le culte ne prit de l'importance et de l'ampleur que vers la fin du XVI[e] siècle. L'écrit

pourrait donc avoir été rédigé vers le milieu du XVIe siècle, et cette date serait corroborée par la mention d'un certain Joël Dekadyos, qui ne serait autre que le célèbre Justin Dekadyos, Corfiote, collaborateur d'Alde Manuce. On sait par Firmin-Didot [1] que ce Justin Dekadyos était diacre et c'est pourquoi il aurait changé son prénom en celui de Joël, vivant sans doute jusqu'au milieu du XVIe siècle. Telle est l'argumentation de Lambros. On peut regretter qu'il ne donne aucune description paléographique du document.

A notre avis l'époque de la composition ne peut être fixée au milieu du XVIe siècle avec certitude et le document remonte sans doute plus haut que ne le pense Lambros. Si, en effet, l'auteur de l'écrit ne mentionne pas les griefs relevés par les bulles pontificales, c'est que, de son temps, peut-être ces dissentiments n'existaient pas encore et que l'union entre orthodoxes et catholiques était parfaite à Corfou. Il s'en prend d'ailleurs moins aux Latins qu'aux orthodoxes corfiotes, à qui il reproche d'accepter trop volontiers la collaboration avec les Latins et même de la rechercher. Si l'on admet avec Lambros que l'écrit a pu être rédigé vers le milieu du XVIe siècle, à un moment où les difficultés entre orthodoxes et catholiques vont s'atténuant, on arrive précisément à l'époque où le culte de saint Spiridon commence à se répandre. Or l'auteur, on le sait, ignore ce culte. Enfin, l'identification de Joël et de Justin Dekadyos est malheureuse. Elle est fondée sur une erreur de Firmin-Didot, corrigée depuis lors: le diacre dont il parle n'est pas Dekadyos, mais Arsène Aristobule Apostolios [2]. Justin Dekadyos n'a jamais été diacre, et même s'il l'avait été, on concevrait mal qu'il ait changé son prénom contre celui de Joël, car les diacres gardaient leur prénom. Joël Dekadyos et Justin Dekadyos sont deux personnages distincts, le nom de Dekadyos étant d'ailleurs très répandu.

Une indication caractéristique va nous livrer le *terminus post quem* du document. L'auteur signale la commémoration par les Grecs de Corfou, au cours de la liturgie, des papes d'origine vénitienne: « S'il arrive que le pape est d'origine vénitienne, les Grecs sont inexorablement forcés à le commémorer ». Or, au XVe siècle, depuis l'union des Églises, on ne compte que deux papes vénitiens: Eugène IV (1431-1447) et Paul II (1464-1471) ; au XVIe siècle, il

1 Firmin-Didot, 60. 456, n. 1.

2 Legrand, *Bibliogr. hell., XVe-XVIe s.*, I, CIV s.

ne s'en trouve aucun. Le caractère des reproches adressés aux Corfiotes exclut la possibilité de fixer le document au temps d'Eugène IV, immédiatement après le concile de Florence, car tout indique que la situation était ancienne: lorsqu'on mentionne un acte hostile à l'Union florentine à Vatopédi, on parle d'un insigne brûlé « il y a neuf ans », et la phrase: « s'il arrive qu'un pape est d'origine vénitienne », semble indiquer que le fait s'est déjà produit plus d'une fois et qu'il y eut plusieurs papes non commémorés parce que non vénitiens. Nous en concluons que l'écrit doit être postérieur au règne de Paul II, quoique proche de son temps, puisque le souvenir de sa commémoration est encore vivace.

On trouve aussi dans le texte une allusion à une révolte armée des Athonites contre les Turcs. Après avoir dénoncé « les transgressions de nos pères », à cause desquelles « Dieu a abandonné » la Grèce aux mains des Turcs, — ce qui vise nettement l'union des Églises signée à Florence, dont l'écrit combat les effets, — l'auteur menace le pays d'une colère de Dieu plus grande encore, si les Grecs continuent à trahir la cause orthodoxe: la main du Dieu vengeur s'abattra sur leurs sanctuaires. C'est à ce propos que l'écrivain déclare qu'il est vain pour les hagiorites de se confier en leurs propres forces et indigne de religieux de combattre les armes à la main: « Mais nous, dit-il, nous aveuglons notre esprit et nous prenons les arcs, les glaives et les autres armes de la rébellion, hélas, nous, ascètes, ermites, crucifiés au monde! ». On pourrait presque croire que des insurrections ont déjà eu lieu ou, tout au moins, que les moines songent à défendre par les armes leurs sanctuaires contre les Turcs. Mais le peu de connaissances précises que l'on possède sur l'Athos à cette époque ne permet pas de tirer de ces faits une conclusion tant soit peu certaine quant à la date du document [1]. Du

[1] On ne connaît aucune révolte armée des Athonites contre les Turcs aux XVe et XVIe siècles. La Sainte Montagne paraît être tombée sous la dépendance des Turcs déjà lors de la prise de Thessalonique en 1430. Les moines auraient à ce moment envoyé une délégation auprès du conquérant pour lui demander grâce (Fallmerayer, 34; Meyer, 64 s.). Cependant, dans une lettre de 1572 adressée par du Ferrier à Charles IX, il est vaguement question de bruits recueillis à Constantinople d'une déportation massive de moines athonites par le sultan, peut-être à la suite de troubles à l'Athos (Charrières, 262). Ce n'est que plus tard que le sang coulera sur la Sainte Montagne, lors des guerres de libération, au cours desquelles les moines prendront les armes (Pyrros, 100; Meyer, 69).

reste, dans ces « armes de la rébellion » ne faut-il peut-être voir que l'expression imagée des luttes théologiques ou des écarts disciplinaires qui marquent cette période.

L'auteur de l'écrit n'est point connu. Certains indices, — par exemple la formule employée lorsqu'il s'exprime au nom de tous: « nous, ascètes, ermites, crucifiés au monde », — nous font penser avec Lambros à un moine du mont Athos. Il n'est, apparemment du moins, ni de Vatopédi, ni de Saint-Athanase. Des religieux de Vatopédi, il parle avec sympathie: « Ces anciens, riches de spiritualité et d'érudition »; il est moins favorable à ceux de Saint-Athanase, dont il condamne l'attitude trop semblable à celle des Corfiotes. On pourrait croire qu'il n'est pas de Corfou, puisqu'il déclare ne connaître les coutumes de l'île que par ouï-dire, « d'hommes sincères et craignant Dieu, qui y ont été et qui sont ici ». Le doute reste permis cependant. A supposer qu'il fût réellement Corfiote, n'aurait-il pas eu intérêt à cacher sa vraie personnalité dans une lettre d'accusation destinée probablement à parvenir en sa patrie? Il possédait sans conteste une connaissance approfondie de l'état des choses à Corfou puisque son réquisitoire minutieux descend jusqu'au détail.

La dissertation témoigne d'un art appréciable de la composition. Elle est, en effet, construite suivant un plan précis dont les trois parties s'enchaînent: la première sur l'accueil réservé à l'union des Églises à Corfou; la seconde sur les sentiments des moines du mont Athos à l'égard de l'union; la troisième, plus théologique et que Lambros n'édite pas, sur les divergences dogmatiques entre Latins et Orthodoxes et où l'écrivain s'appuie sur les témoignages des Pères de l'Église. Un ordre logique préside à la distinction en paragraphes du réquisitoire contre Corfou, et cette partie se termine par une formule assez fréquente chez les contemporains de Maxime et chez Maxime lui-même: « Sed de iis satis dictum ». Tout cela dénote un homme instruit.

ΤΑ ΣΦΑΛΜΑΤΑ ΚΑΙ ΑΙΤΙΑΜΑΤΑ ΤΩΝ ΚΕΡΚΥΡΑΙΩΝ ΗΓΟΥΝ ΚΟΡΥΦΙΑΤΩΝ ΔΙ' Α ΑΥΤΟΥΣ ΑΠΟΣΤΡΕΦΟΜΕΘΑ

Α^ον. Ὅτι αἱ χειροτονίαι αὐτῶν οὕτω γίνονται. Ὁ μέλλων χειροτονηθῆναι ἀπέρχεται εἰς τὸν τοῦ Λατίνου μητροπολίτου ἐπίτροπον, τὸν λεγόμενον βικάριον, καὶ παρ' αὐτοῦ ἀπαιτεῖται ὅρκον καὶ ὑπόσχεσιν τοῦ εἶναι αὐτὸν εἰς τὴν ὑποταγὴν αὐτοῦ καὶ εὐπείθειαν καὶ μὴ ἀντιλέγειν ἢ σχίζειν ἢ ἀντιπράττειν εἰς ἃ λέγουν καὶ φρονοῦν καὶ δογματίζουν οἱ Λατῖνοι, ἀλλὰ κατὰ πάντα[1] ὑπείκειν αὐτοῖς. Καὶ τότε δίδοται αὐτῷ γράμμα ὑπὸ τοῦ λεγομένου καντζιλέρη δημόσιον, διαλαμβάνον τὴν αὐτοῦ ὑπόσχεσιν καὶ ὑποταγὴν ἣν ἐποίησεν, ἐλευθεροῦν αὐτὸν ἀπὸ πάσης ἐπηρείας καὶ δουλωσύνης, ὡς ὁμόφρονα αὐτῶν.

Β^ον. Ὅτι ποιοῦσιν λιτὴν οἱ Λατῖνοι τοῦ παρ' αὐτοῖς[2] ἱερουργουμένου ἀζύμου, ὅπερ λέγουσιν ἁγίαν δωρεάν, καὶ ἀπέρχονται ἔμπροσθεν μὲν οἱ Ἑβραῖοι, εἶτα οἱ Γραικοὶ καὶ μετ' αὐτοὺς οἱ Λατῖνοι, ὁμοῦ πάντες οἱ ἱερεῖς φορεμένοι· καὶ συμφοροῦν καὶ συμψάλλουν ἅμα καὶ γίνονται οἱ πάντες ἕν.

Γ^ον. Ὅτι ποιοῦσιν ἑορτὴν οἱ Λατῖνοι ἐν τῇ μητροπόλει αὐτῶν[3] ἁγίου τινὸς[4] Ἀρσενίου, ἐντοπίου· καὶ λειτουργοῦσιν ἐν αὐτῷ τῷ ναῷ ἅμα οἵ τε Γραικοὶ καὶ οἱ Λατῖνοι πλὴν ἐν διῃρημέναις τραπέζαις. Καὶ λέγουν πρῶτον οἱ Γραικοὶ τὸν Ἀπόστολον, εἶτα οἱ Λατῖνοι, ὡσαύτως καὶ τὸ Εὐαγγέλιον. Ὁ δὲ λαὸς, ἄμφω τὰ γένη, ἵστανται ἀναμεμιγμένοι καὶ εἰς τὰς δύο τραπέζας, συνευχόμενοι καὶ συμψάλλοντες ἅμα.

Δ^ον. Ὅτι ὅταν τελευτήσῃ[5] Λατῖνος καὶ μάθωσιν τοῦτο οἱ Γραικοὶ παπάδες ἀπέρχονται καὶ ἄκλητοι καὶ φορένουν ἀνὰ μέρος[6] καὶ συμψάλλουν[7] καὶ μνημονεύουν αὐτὸν ὁμοῦ μετὰ τῶν Λατίνων.

[1] Ms. καταπάντα. [2] Ms. αὐτοῖς. [3] Ms. αὐτῶν. [4] Ms. τινος. [5] Ms. τελευτήσει. [6] Ms. ἀναμέρος. [7] Ms. συμψάλουν

Erreurs et fautes des Corcyréens ou Corfiotes pour lesquelles nous les avons en abomination:

1° parce que leurs ordinations se font comme suit: l'ordinand se rend chez l'épitrope du métropolite latin ou, comme ils disent, son vicaire; celui-ci exige que l'ordinand promette sous la foi du serment de lui être soumis et obéissant, de ne faire aucune opposition, de ne pas verser dans le schisme ni d'agir contre ce que disent, pensent et croient les Latins, mais de leur être soumis en tout; après quoi il lui est délivré, par celui qu'on appelle chancelier, une pièce officielle qui mentionne la promesse et la soumission qu'il a faites et qui l'affranchit de toute vexation et servitude, étant donnée sa qualité d'uni;

2° parce que, quand les Latins font la procession de l'azyme consacré chez eux, qu'ils appellent Saint-Sacrement, les Grecs marchent, précédés des Juifs et suivis des Latins, et tous les prêtres revêtus de leurs ornements s'y trouvent réunis; ils concélèbrent, chantent ensemble et ne font plus qu'un;

3° parce que, lorsque les Latins célèbrent dans leur métropole la fête de saint Arsène, un saint local, dans le même temple les Grecs célèbrent avec les Latins la liturgie, les autels seuls restant distincts; les Grecs y lisent les premiers l'épître, les Latins ensuite, il en est de même pour l'évangile; quant aux laïcs, les deux peuples se trouvent confondus devant les deux autels, priant et chantant ensemble;

4° parce que, quand meurt un Latin et que les papas grecs l'apprennent, ils se rendent auprès de lui, sans même y être invités, revêtent de leur côté également leurs habits sacerdotaux, chantent et disent l'office du défunt ensemble avec les Latins;

Εον. Ὅτι δέχονται ἀδεῶς οἱ Γραικοὶ τὰ τῶν Λατίνων λειτουργικὰ καὶ εὐλογίας ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἀλογίας καὶ λειτουργοῦν καὶ μνημονεύουν αὐτάς.

Ϛον. Ὅτι οἱ λαϊκοὶ τῶν Γραικῶν, ὅταν τύχωσιν εἰς τόπον μὴ ὄντος ἱερέως ὁμογλώσσου αὐτοῖς, ἀπέρχονται εἰς τὰς τῶν Λατίνων ἐκκλησίας καὶ προσεύχονται καὶ λειτουργοῦνται, καί, εἰ τύχοι, κλίνουν καὶ γόνυ καὶ ἐξομολογοῦνται εἰς τοὺς πνευματικοὺς αὐτῶν καὶ μεταλαμβάνουσιν ἐξ αὐτῶν.

Ζον. Ὅτι τὰς δεσποτικὰς μεγάλας ἑορτὰς ἀπέρχονται οἱ Γραικοὶ παπάδες καὶ φορένουν δημοσίᾳ καὶ εὐφημοῦν καὶ εὔχονται τοὺς Λατίνους καὶ τὸν πάπαν.

Ηον. Ὅτι, εἰ συμβῇ γενέσθαι πάπαν ἀπὸ τὸ γένος τῶν Βενετίκων[1], προστάσσονται[2] οἱ Γραικοὶ μνημονεύειν αὐτὸν ἀπαραιτήτως.

Θον. Ὅτι συνοικέσια καὶ συμπεθερίας ποιοῦσιν ἀδεῶς μετὰ τῶν Λατίνων καὶ ποτὲ μὲν μνηστεύονται καὶ εὐλογοῦνται ὑπὸ τῶν παπάδων, ποτὲ δὲ ὑπὸ τῶν φράρων.

Ιον. Ὅτι συντεκνίας ποιοῦσιν ἀνυποστόλως εἴς τε τὸ βάπτισμα καὶ τὰ συνοικέσια καὶ ἀναδέχονται καὶ στεφανοῦσιν ἀλλήλους ὡς ὁμόδοξοι.

ΙΑον. Ὅτι τῷ μεγάλῳ Σαββάτῳ συνάγονται οἱ Γραικοὶ καὶ οἱ Λατῖνοι εἰς μίαν ἐκκλησίαν λατινικὴν[3] καὶ φορένουν οἱ ἱερεῖς ἑκατέρου μέρους ὁμοῦ καὶ αἴρουσιν ἐπὶ κεφαλῆς τὸν ἐπιτάφιον, ἤγουν τὸν ἀμνόν, ἕνα ὁμοῦ πάντες, καὶ ἀπέρχονται εἰς ἑτέραν ἐκκλησίαν[4].

Καὶ ταῦτα μὲν τελοῦνται ἐν τοῖς Κορυφοῖς. Εἰς δὲ τὴν Πούλιαν[5] καὶ Βενετίαν τί δεῖ καὶ λέγειν, ὅπου μείζων ὁ ὄλεθρος καὶ τὸ δεινὸν σὺν τῇ δυναστείᾳ ὑπερακμάζει; Καὶ οὐκ ἁπλῶς ταῦτα καὶ ὡς ἔτυχεν εἴρηνται, ἀλλ' ὑπὸ φιλαλήθων[6] ἀνθρώπων καὶ φοβουμένων τὸν θεὸν καὶ ἐκεῖθι[7] παραγενόμενοι καὶ ἐνταῦθα ὄντες ἐμάθομεν καὶ ἐβεβαιώ-

[1] Ms. βαινετίκων. [2] Ms. προςτάσσονται. [3] Ms. λατίνικην.
[4] Le chapitre XI, dans le manuscrit, a été ajouté au bas de la page, mais renvoi y est fait par un signe spécial, écrit dans la partie correspondante du texte (note de Lambros).
[5] Ms. πούλειαν. [6] Ms. φιλαληθείας. [7] Ms. ἐκεῖθεν.

5° parce que les Grecs acceptent impudemment les usages liturgique des Latins et leurs bénédictions ou, pour mieux dire, leurs inepties [1] et introduisent ces usages et commémoraisons dans la liturgie qu'ils célèbrent;

6° parce que les laïcs grecs, quand ils se trouvent dans un endroit où il n'existe pas de prêtres de leur langue, vont dans les églises des Latins, y prient, y suivent les offices et, le cas échéant, y plient le genou, se confessent à leurs directeurs spirituels et en reçoivent la communion;

7° parce que, aux grandes fêtes du Seigneur, les papas grecs s'étant revêtus publiquement de leurs habits sacerdotaux bénissent les Latins et le pape et prient pour eux;

8° parce que, s'il arrive que le pape soit d'origine vénitienne, les Grecs sont inexorablement forcés de le commémorer;

9° parce qu'ils contractent impudemment des mariages et des unions avec les Latins et que les fiançailles et les mariages sont bénis tantôt par les prêtres grecs (παπάδων), tantôt par les latins;

10° parce qu'ils forment ouvertement une même communauté pour les baptêmes et les mariages; ils se tiennent sur les fonts baptismaux [2] et se marient entre eux comme des gens de même foi;

11° parce que, le Samedi-Saint, les Grecs se réunissent avec les Latins dans une même église latine, les prêtres des deux rites revêtent leurs habits sacerdotaux, portent sur leur tête le ' Saint-Sépulcre ' ou Agneau, un seul et même pour tous, se rendent dans une autre église.

Voilà ce qui se passe à Corfou. Que dire de la Pouille et de la Vénétie, puisque le fléau y est plus grand encore et que le mal comme l'oppression y atteignent leur comble? Et ceci n'est pas énoncé à la légère ni au hasard, mais nous en avons été informés et assurés par des hommes sincères et craignant Dieu qui y ont été et qui sont ici. A ce témoignage vient se joindre le fait de l'insigne,

[1] Jeu de mots intraduisible: εὐλογίας, ἀλογίας.

[2] C'est-à-dire: parrains et marraines sont indifféremment Grecs ou Latins.

θημεν. Συμμαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὸ πρὸ ἐννέα χρόνων γενόμενον πυρίκαυστον βραβεῖον ἐν τῇ βασιλικῇ τοῦ Βατοπεδίου [1] μεγάλῃ λαύρᾳ. Εἰ μὲν γὰρ ἦσαν ὀρθόδοξοι, διὰ τί τὸ βραβεῖον ἀπετεφρώθη καὶ τὸ μνημόσυνον αὐτῶν ἀπελείφθη [2] ὡς κακοδόξων, καὶ ταῦτα ὑπὸ τοιούτων πνευματικῶν καὶ γνωστικῶν γερόντων; ἀλλ' ὡς δείκνυσιν ἡ ἀλήθεια διὰ τὰ ἄνωθεν εἰρημένα δικαίως καταγνωσθέντες [3] ἐξεβλήθη αὐτῶν τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τοῦ τῶν ὀρθοδόξων συστήματος. Ἀλλὰ καὶ Ἰωὴλ ὁ Δεκάδυος [4] ἀπεκεῖθεν ἀρτίως ἐλθὼν οὐ μόνον οὐ προσεδέχθησαν [5] ἃ προσήνεγκεν, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἐκκλησίας ἀφορισμὸς ἄλυτος [6] ἐξεφωνήθη καὶ ἐγγράφως [7] ἐβεβαιώθη [8] ἐπὶ τὸν τολμήσοντα [9] τοῦ λοιποῦ ἀπελθεῖν εἰς λατινικὸν [10] τόπον χάριν ζητείας διὰ τὸ τοὺς ἐκεῖσε νομιζομένους εἶναι Γραικοὺς μὴ εἶναι ὀρθοδόξους, ἀλλὰ συνδυάζειν [11] καὶ συμφρονεῖν τὰ τῶν Λατίνων. Ὡς καὶ ἡ μεγάλη Λαύρα τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου οὐ μόνον ἐν τοῖς εἰρημένοις τόποις ποιεῖ, ἀλλὰ δὴ καὶ ἐν τῷ μετοχίῳ αὐτῆς τῷ ἐν τῇ Σκύρῳ παραχωρεῖ ὁ ἐκεῖσε ὢν οἰκονόμος τὸ [12] ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ [13] στασίον τῷ Λατίνῳ ῥετούρῳ, καὶ συνεύχεται καὶ συλλειτουργεῖται [14] αὐτῷ καὶ οὐ μόνον τὰς τῶν Γραικολατίνων παρακλήσεις καὶ προσφορὰς δέχεται, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν Λατίνων τῶν ἐν θαλάσσῃ ληστευόντων, καὶ ἄλλα ἃ οὐ θέμις εἰπεῖν ἐκεῖσε γίνονται. Διὰ ταῦτα καὶ τὰς ἄλλας ἡμῶν παραβάσεις τὰς πατρικὰς κατέλιπεν ὁ θεὸς τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἰδοὺ κινδυνεύει ἐρημωθῆναι καὶ καταπατηθῆναι τὰ ἅγια ὑπὸ τῶν ἀσεβῶν. Ἡμεῖς δὲ οὐδὲ αἴσθησιν λαμβάνομεν τῶν ἡμετέρων κακῶν καὶ ἐπιστραφῆναι πρὸς Κύριον καὶ μετανοίᾳ περὶ τῶν παρελθόντων χρήσασθαι καὶ τοῦ λοιποῦ μὴ προσθεῖναι [15], ἀλλ' ἐπωρώθημεν τῇ διανοίᾳ καὶ ὁπλοφοροῦμεν [16] τόξα καὶ ξίφη καὶ τὰ λοιπὰ εἰς ἀντιπαράταξιν, οἱ ἀσκηταί, οἴμοι, οἱ ἐρημῖται [17], οἱ ἐσταυρωμένοι τῷ κόσμῳ. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἅλις· περὶ δὲ τῆς τῶν αἱρετικῶν συνδυάσεως [18] ἀναγκαῖον ᾠήθην ὀλίγας ἐκ τῶν πολλῶν μαρτυρίας ἐκθεῖναι [19] ἀποστολικὰς καὶ πατρικὰς εἰς τὴν τῶν εἰρημένων βεβαίωσιν.

[1] Ms. βατοπαιδίου. [2] Ms. ἀπαλήφθη. [3] Ms. κατεγνωσθέντες. [4] Ms. δεκαδύος. [5] Ms. προσὲδέχθησαν. [6] Ms. ἀλυτος. [7] Ms. ἐγγράφος. [8] Ms. ἐβεβεώθη. [9] Ms. τολμήσαντα. [10] Ms. λατίνικον. [11] Ms. συνδιάζειν. [12] Ms. τῶ. [13] Ms. αὐτοῦ. [14] Ms. συλειτουργεῖται. [15] Ms. προσθῆναι. [16] Ms. ὀπλοφοροῦμεν. [17] Ms. οἱερημῆται. [18] Ms. συνδιάσεων. [19] Ms. ἐκθῆναι.

brûlé il y a neuf ans dans la grande Laure impériale de Vatopédi. Si, en effet, les Latins étaient orthodoxes, pourquoi avoir brûlé l'insigne, pourquoi avoir cessé les commémorations des Latins comme s'il s'agissait de mécréants, et cela de la part d'anciens d'une spiritualité et d'une prudence notoires? Mais, la vérité est claire, c'est pour les faits susdits qu'ils ont été condamnés et que leur commémoration a été rejetée du sein de la communauté orthodoxe. En outre, Joël Dekadyos étant arrivé récemment de là-bas, non seulement on n'a pas accepté ce qu'il offrait, mais on a prononcé contre les Églises une excommunication qui ne peut être levée et on l'a confirmée par écrit à l'intention de quiconque oserait à l'avenir se rendre en territoire latin pour collecter, parce que ceux qu'on croit y être Grecs ne sont pas orthodoxes mais sont en union et en accord avec les Latins. Ces fautes sont aussi le fait de la Grande Laure de Saint-Athanase et non seulement dans les lieux susdits, mais encore dans son métoque de Scyros [1]. L'Économe y concède un siège [2] au Recteur (ῥετούρῳ) latin, prie et officie avec lui, il reçoit prières et offrandes non seulement des Gréco-Latins mais même des Latins qui écument la mer [3]; et d'autres scandales qu'il ne m'est pas permis de révéler s'accomplissent là-bas. C'est à cause de ces crimes et des autres transgressions de nos pères que Dieu a abandonné ce lieu, et voici que les impies (les Turcs) menacent de dévaster et de fouler aux pieds les choses saintes. Mais nous, nous ne comprenons pas qu'il nous faut revenir au Seigneur, faire pénitence pour nos péchés et ne rien y ajouter à l'avenir. Au contraire, nous aveuglons notre esprit et nous prenons les arcs, les glaives et les autres armes de la rébellion, hélas, nous, ascètes, ermites, crucifiés au monde! Mais en voilà assez!

Quant au commerce avec ces hérétiques, j'ai cru nécessaire de produire quelques-uns des nombreux témoignages des Apôtres et des Pères à l'appui de mes affirmations [4].

1 On appelle métoque une dépendance rurale d'un monastère. Scyros fut possession des Vénitiens de 1205 à 1453, puis conquise par les Turcs.

2 Le manuscrit, ou du moins le texte édité, porte στασίον, que nous comprenons comme στασίδιον, c'est-à-dire le siège des célébrants, placé dans le sanctuaire (*cf.* CLUGNET, 139).

3 Il s'agit des Grecs ayant accepté l'union avec Rome et, par ailleurs, des navigateurs latins.

4 Suivent alors dans le manuscrit des extraits des Pères et des conciles.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page XXII, ligne 15 : au lieu de *Cents Chapitres* lire *Cent Chapitres*.

Page 84, note 1 : au lieu de RANGABÈ lire RIZO RANGABÈ.

Page 88, ligne 18 : au lieu de Schweighaeser lire Schweighaeuser.

Page 211, note 1 : après MERCATI ajouter *Ultimi contributi.*

Page 245, ligne 6 : livres persans : il s'agit de la légende d'Aphrodisien le Persan (MIGNE, *Patrol. gr.*, X, 97-108 ; *cf.* GASTER, 120 ss.).

Page 375, note 2, ligne 3 : au lieu de tutti lire tutte.

Page 415, ligne 1 : au lieu de Bessarab lire Basarab.

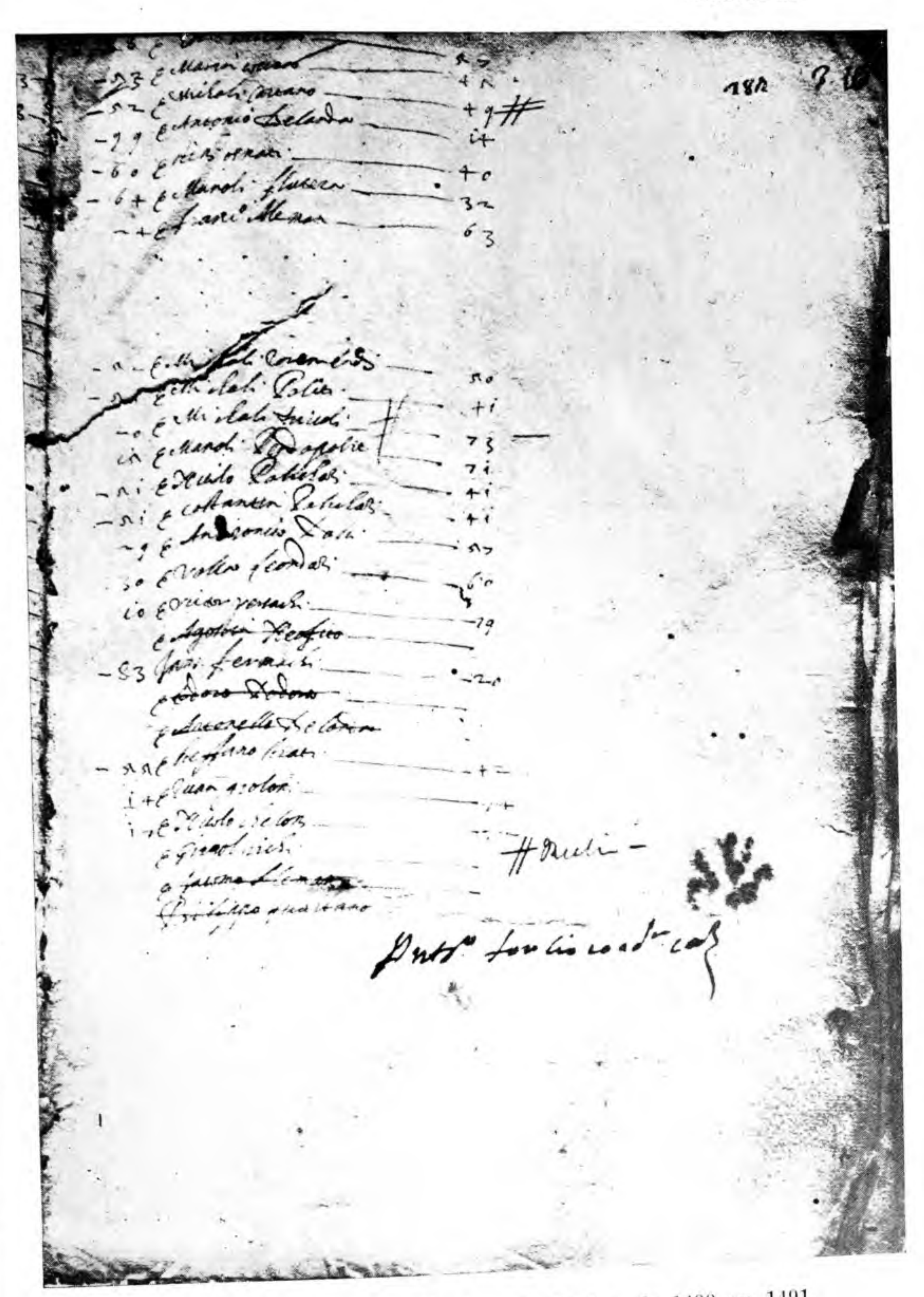
Page 427, note 7 : au lieu de Ramolino lire Romolino.

TABLE DES NOMS DE PERSONNES.

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS



PLANCHES



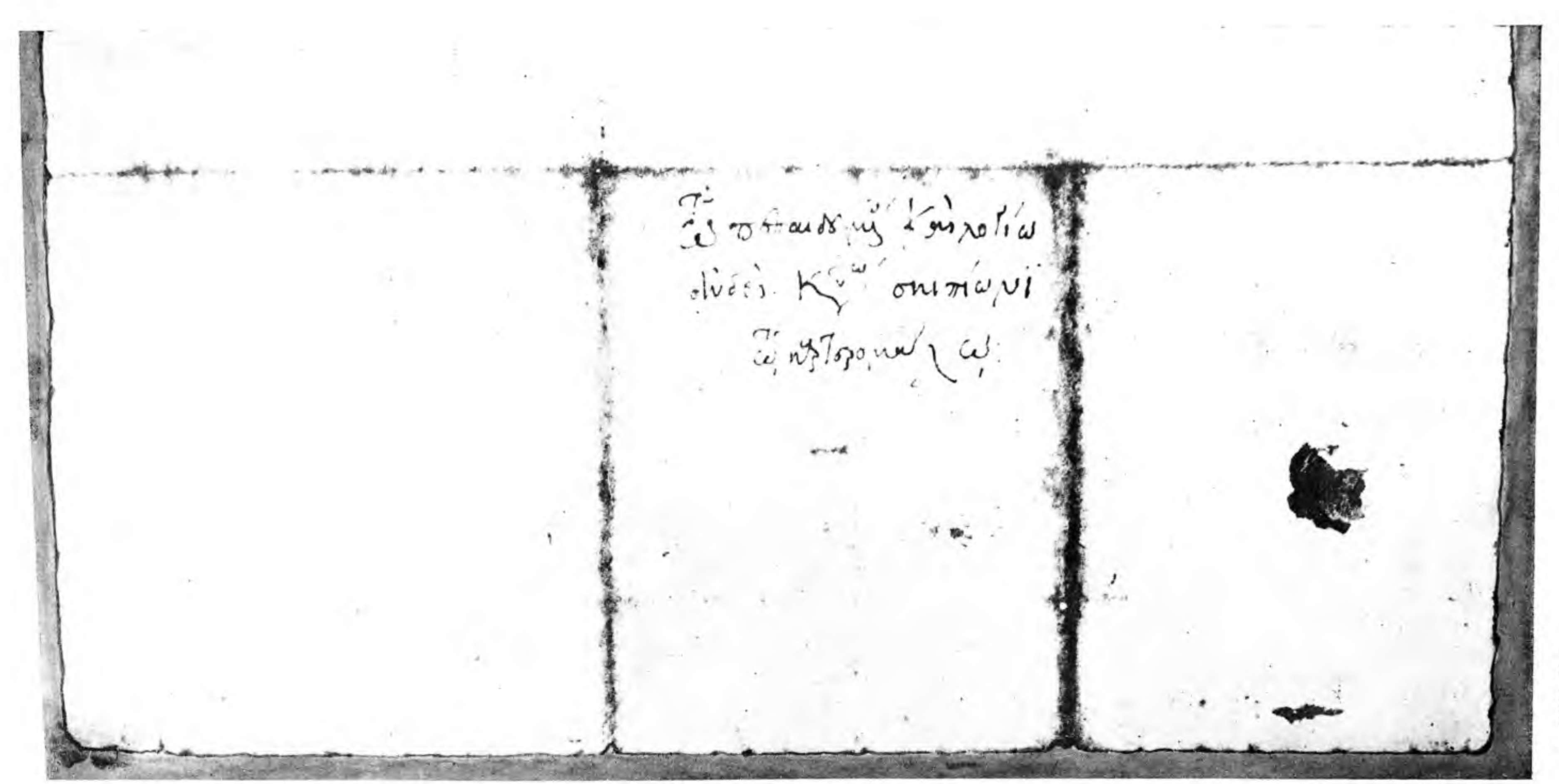
Copie du procès-verbal des élections de Corfou, de 1490 ou 1491.
Corfou, Archives, Argomenti diversi, V, fol. 282r.

Dernière page des *Geoponica* copiés par Michel.
Paris, Bibl. nat., gr. 1994, fol. 155ᵛ.

[illegible]

Lettre de Michel Trivolis à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504.
Rome, Vat. Lat. 4103, fol. 23 B[r].

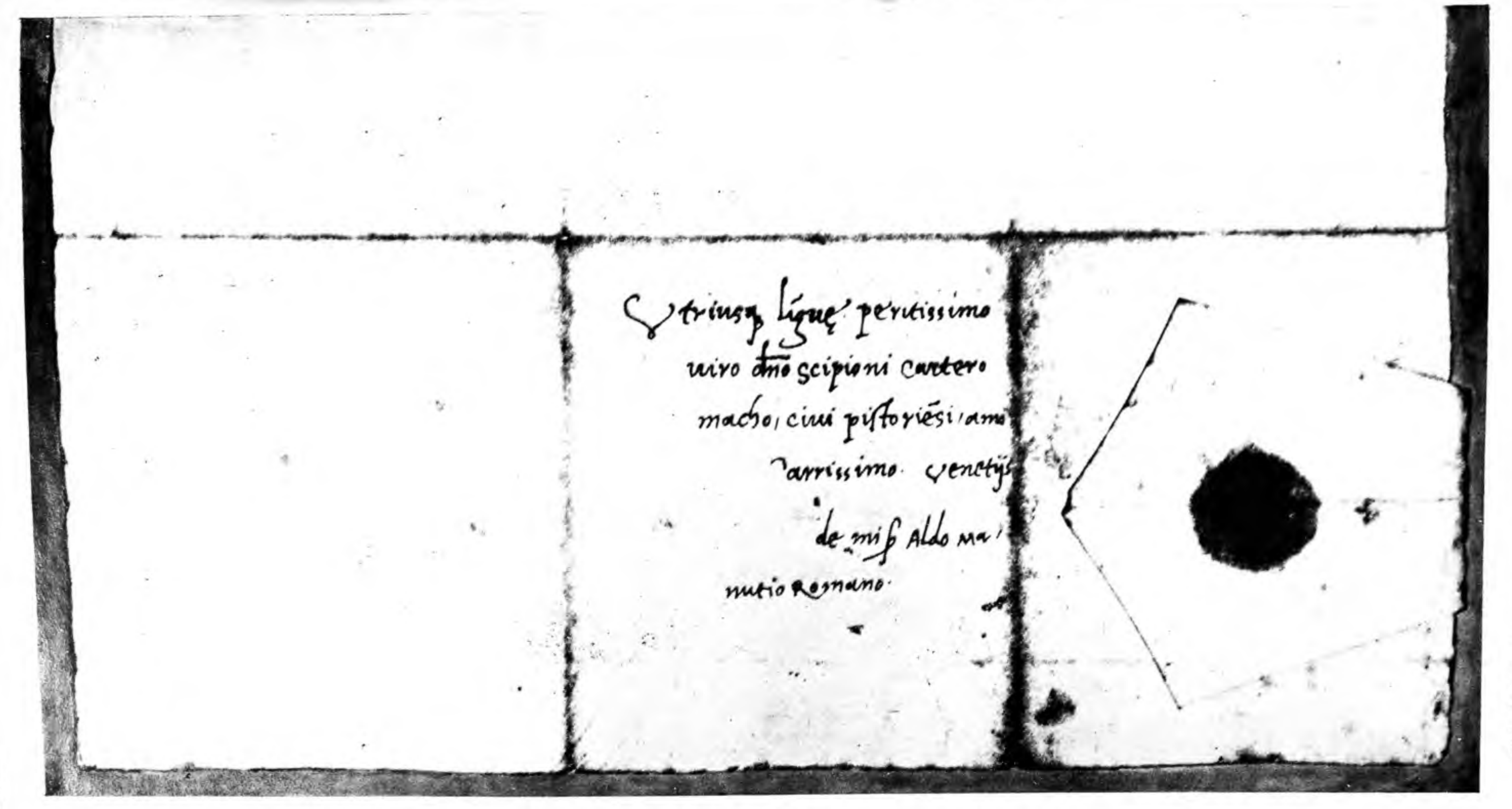
Planche IV



Lettre de Michel Trivolis à Scipion Cartéromachos, du 21 avril 1504.
Rome, Vat. lat. 4103, fol. 23 B^{v}.

Planche V

Lettre de Michel Trivolis à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504.
Rome, Vat. lat. 4103, fol. 23 A[r].



Utriusq ligue peritissimo
uiro dno scipioni cartero
macho, ciui pistoriesi, amo
carrissimo. Venetijs
de miss Aldo ma
nutio Romano.

Lettre de Michel Trivolis à Scipion Cartéromachos, du 24 avril 1504.
Rome, Vat. lat. 4103, fol. 23 A[v].

Deux épitaphes du patriarche Niphon II par Maxime Trivolis.
Athos, Dionysiou, 282, n° 58, fol. 125ᵃ.

Colophon du psautier grec de Tver et Canon de l'Annonciation
(Amphiloque, planche XVI).



Modèles de lettres de Maxime le Grec,
extraits du psautier grec de Tver (AMPHILOQUE, planche XV).

« Note sur les origines de Maxime le Grec ».
Moscou, Acad. ecclés. 153, fol. A.